حسن قبيسي

# المتن والهامش

## تمارين على الكتابة الناسوتيّة







المركز الثقافي العربي

# المتن والهامش

* **المتن والهامش** (تمارين على الكتابة الناسوتيّة)

* تأليف: **حسن قبيسي**

* **الطبعة الأولى، 1997**



* الناشر: **المركز الثقافي العربي**

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/** الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

حسن قبيسي

# المتن والهامش

## تمارين على الكتابة الناسوتيّة





إلى أُمّ قشعمِ

# هذه المقالات

كُتبت هذه المقالات ـ باستثناء واحدة ـ بين العامين 1985 و1990. وإذا كان معظمها قد نُشر بين هذين العامين، في مجالات فكرية مختلفة، فإن بعضها لم يُنشر إلا بعد ذلك. هكذا لم تُنشر «في أصول مخالفة اليهود» إلا في العام 1993، و «لغتنا والترجمة» إلا في العام 1994، رغم أن الأولى كُتبت عام 1988، والثانية في العام الذي تلاه. كذلك حالت ظروف دون نشر «قراءة ناسوتية. . .» رغم أنها تعود إلى العام 1988 وتشكّل تتمّة لأصول مخالفة اليهود.

أما المقالات الباقية فقد نُشرت في مجلة الفكر العربي (التي كان لي أن أتولّى رئاسة تحريرها بين العامين 1985 و1988) ما عدا «هوية في منزلة الصفر» التي لم تُكتب وتُنشر إلا عام 1994، و «أسئلة وأجوبة» التي نُشرت في مجلة الواقع عام 1986.

منذ ذلك الحين، توقّف بعض هذه المجلات عن الصدور (كالواقع)، ونفذت أعداد بعضها الآخر (كالفكر العربي) أو فُقِدت. فبات الحصول على هذه المقالات أمراً متعسّراً، وصار يقتضي استنساخها من قبل الراغبين في قراءتها، على قلّتهم.

هكذا أستطيع القول إن ثمّة سبباً لإعادة نشرها. وهذا أمر يسهل الحديث عنه.

أما صلتي بهذه المقالات بعد انقضاء هذه المدة ـ التي أجدها طويلة ـ على كتابتها، فأمر لا أجدني أتحدّث عنه بسهولة. وقد بتّ، معه، أعرف بشكل أفضل لماذا يجد المرء صعوبة في التقديم لنتاجه، كتاباً كان أم مقالات، فيعهد بذلك في أحيان كثيرة إلى آخرين، رغم أن من المفترض بصاحب القول أن يكون أدرى بما فيه.

فإذا كان لا بدّ من هذا التقديم الذي درجت عليه العادة، وحتى لا أقتحم قارئي بلا إذن ولا دستور، فإني أقول قولاً وجيزاً مفاده أن هذه المقالات تتطلّع لضرب من المعالجة ـ التي سميتها ناسوتية ـ لبعض شؤون ثقافتنا، كالدين والتاريخ واللغة. وأقول

ناسوتية لأنني أرجو لها أن تكون مخالفة للمعالجة اللاهوتية التي أرى أنها تطغى على معالجة هذه الشؤون. لكنني لا أدري إلى أيّ مدى وفّيت هذه التسمية حقّها، ولا ما إذا كان هذا الإيفاء ممكناً في ظل أوضاعنا الثقافية الراهنة، إلا بأثمان وشروط لا أجد رغبة (ولا موجباً) في الحديث عنها هنا والآن.

لقد كُتبت هذه المقالات في فترة الحرب. بل في أحلك أيامها. ويبدو أن كلاً منّا - كما يقول صاحبي - كان يخوض هذه الحرب على طريقته، وعلى النحو الذي يتيسّر له، باعتباره من جملة هؤلاء الأهل الذين يخوضون حربهم، كسائر ما يخوضون، بصورة «أهلية». حتى إذ خفّ أوار هذه الحرب، وراح المرء يلقي نظرة باردة على ممارسته خلالها - وإن تكن فكرية لا غير - فإنه قد يجد في هذه المقالات نفساً سجالياً كان له أن يقلّل، إلى هذا الحدّ أو ذاك، من وقع مضمونها المعرفي، حتى لا أقول الأكاديمي.

أضف إلى ذلك - وهذه مشأمة ثانية - أن أكثر هذه المقالات كُتبت كمساهمة في مجلة فكرية دورية، من قِبَل رئيس تحريرها. فكان للإلتزام بالمدة الزمنية الفاصلة بين عددين، وبالمسؤولية الأدبية التي لا أعلم كيف فرضت نفسها بالضبط، أن يجعل معالجة موضوعاتها محكومة بضرورة إنجازها ضمن مهلة زمنية معيّنة، وفي ظل «الظروف» المعيّنة هي الأخرى.

غير أنني تركت هذه المقالات كما هي، فلم أغيّر فيها شيئاً. أضفت هوامش قليلة، وبعض الترجمات المستجدّة. حتى أن بعضها لم يُنجز كما كنت أتوخّى، فتركته ناقصاً. ورغم أنني كنت أعلّل النفس بإنجازه خلال السنوات المنصرمة، فقد «ألهاني» عن هذا الإنجاز كثرة «الصفق في أسواق» الترجمة مغالبةً لمتطلبات العيش في هذه الفانية.

لست أقول ذلك لقارئي من باب المناداة على زيتي عَكَراً. فهذا أمر أتركه، والحق يقال، لمذاقه. غير أنني وإن كنت لا أعتقد أن هذه المقالات ستساهم كثيراً (ولا - ربما - قليلاً) في انتشال زير ثقافتنا من بيرها، اعتبر، من ناحية ثانية، أنها في حال مساهمتها بمجرّد تعديل زاوية النظر إلى بعض مشكلاتنا الثقافية، تكون قد وفّت قسطها... ونامت. والواقع أنها ربما كانت نائمة سلفاً. وذلك، على الأرجح، لانهماك مجتمعنا في هذه المرحلة التاريخية، بأمور قد تكون بعيدة عن المسائل التي تطرحها هذه المقالات. غير أن في ذلك ما يؤكد طبيعة القول الناسوتي، اذ لا يعتبر نفسه دعوةً، ولا يرى ان له قضية. بل يقتصر على كونه قولاً يضاف الى سائر الأقوال ويتخذ موقعه الى جانبها.

أشكر القيّمين على المجلات التي كانت قد نشرت هذه المقالات، لسماحهم لي بإعادة نشرها.

وأتوجّه بشكر خاص إلى مترجمَيْ المقالتين الملحقتين بمقالاتي، لسماحهما لي «باستغلال» ترجمتها على هذا النحو: الزميلة الدكتورة فاطمه بدوي، والصديق عبد اللطيف قطيش. لكن ذلك لا يلزمهما بأية مسؤولية أدبية عن قيمة هذه المقالات. فهذه أتحملها وحدي، بلا فخرٍ، بالطبع، ولكن أيضاً بلا تثريب.

بيروت

آذار، 1997



# في الاستماتة
# كيف نقرأ مقالاً لمرسيل موس(*)

في «تزيين الأسواق. .» للأنطاكي و «مصارع العشاق» للسرّاج و «طوق الحمامة» لابن حزم و «المستطرف» للأبشيهي وغيرها، يقرأ المرء كلاماً كثيراً عن محبّين قضوا نحبهم ضحية العشق والحب والوجد. فيُقال عن واحد إنه «شهق شهقة فمات». وعن واحدة إنها «شهقت شهقة فإذا هي قد فارقت الحياة»، وعن آخر «صار على ذلك هائماً حتى مات»، وعن آخر «إن كبده تفطّرت فمات» أو «تفطّرت مرارته فمات» أو «تغيّر واختلط عقله. . ومات من يومه، والتقت جنازته وجنازة محبوبه فصُلّي عليهما معاً». . .

فإذا وجد المرء أن هذه أمور من شأن الدنيا، ولا يجدر بالعاقل إلا النظر في أمور الدين، فإن في الدين مثل هذه وأكثر. فهذا حديث شريف يحدثنا عن «فتى من الأنصار داخلته الخشية من النار فحبسته في البيت حتى مات. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن الفَرَق فَلَذَ كبده، أي خوف النار قطع كبده»[1]. والفَرَق كما هو معروف درجة رفيعة من درجات الخوف. فالفتى الأنصاري قد مات إذن من فرط الخشية. وفي هذا، ربّما، تأصيل لما يقال على ألسنة العامة من أن فلاناً مات من الغيظ أو مات من الحسرة أو مات كمداً أي من «همّ وحزن لا يُستطاع إمضاؤه» كما يقول صاحب اللسان. لكن فيه أيضاً تعزيزاً نبوياً شريفاً لتفطُّر المرارة وتفطر الكبد بسبب الوجد والعشق، ما دام هذا الكبد ينفلذ من شدة الخوف والخشية.

---

(*) نشرت هذه المقالة في مجلة الفكر العربي، عدد 41، آذار 1986.

(1) ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث والأثير»، تحقيق الزاوي والطناحي، الجزء 3، ص 470، وانظر أيضاً لسان العرب مادة فلذ، وتزيين الأسواق للأنطاكي، ص 41. وفي الأخير أن الرسول صلعم تحدث مع حد الأحباش عن نعيم الآخرة واستفاض في الوصف «فبكى الحبشي حتى فاضت نفسه رضي الله عنه» (تزيين. . 1/ 51). ويذكر صاحب الأغاني أخباراً شتّى عن أشخاص «قتلهم الحب» أو «ماتوا أسفاً» على أحبّائهم. . انظر على سبيل المثال «الأغاني»، م 22، ص 237 و242، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية.

والموت عند العرب الأولى «يقع على أنواع بحسب الحياة» على حدّ قول ابن منظور. ومن هذه الأنواع «الحزن والخوف المكدّر للحياة»، كقوله تعالى: «ويأتيه الموت من كل جانب وما هو بميّت» (مادة موت). لكن العرب يربطون في لغتهم بين الموت والمعصية بأكثر من رابط. فيذكر ابن منظور أن المعصية من جملة «الأحوال الشاقة» التي «قد يُستعار الموت لها». ثم يروي حديثاً شريفاً يقول: «إن أول من مات إبليس لأنه أول من عصى». ولا يجد المرء سبيلاً لفهم هذا الحديث إلا بأن يعتبر أن المعصية ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالموت، إن لم تكن سبباً مباشراً له. و «الخطيئة» قد تكون «مميتة» بالمعنى الفعلي ـ لا من قبيل الإستعارة ـ في عدد كبير من المجتمعات. وهي إذا كانت تعتبر في الدين المسيحي «مميتة» بمعنى أنها تؤدي بصاحبها إلى الهلاك في الآخرة، شأن الكبائر في الدين الإسلامي، فهي قد تكون «مميتة» فعلاً، وفي هذه الدنيا، لدى العديد من الأقوام التي تسمى بدائية. بل قد يصحّ الإفتراض بأن المعنى الأخروي الذي أُضفي على «الخطيئة المميتة» في الدين المسيحي ما هو إلا تطوير لمعنى أصلي مأخوذ عن الأولين[2]، وما زال لدى الغابرين منهم، بما هو موت جسدي فعلي. ويبدو أن لا سبيل إلى فهم عبارة امرأة أيوب النبي حين خاطبته بقولها: **«جدّف عن الله ومت»** إلا من هذا الباب. أي من باب ارتباط المعصية الكبيرة بالموت الجسدي. ومن المعروف أن أيوباً، سلام الله عليه، كان قد بلغ من الإبتلاء الجسدي حدّاً عظيماً بحيث إن زوجته صارت تفضل له الموت على الحياة. فلم ترَ، بعد لأي، سبيلاً إلى الموت أفضل من الخطيئة أي التجديف على الله. خاصة وإن ابتلاء أيوب كان بناءً على «رهان» بين الله والشيطان، إذ يقول الشيطان في النصّ التوراتي: «إني أراهن أنه سيلعنك وجاهياً»[3]. غير أن رهانه هذا لم يصحّ، إذ تؤكد التوراة أن أيوب «مع ذلك كله لم يخطأ»[4]. أما الشرح المستفيض الذي يذكره الطبري في تفسيره لابتلاء أيوب فيستفاد منه أن في الأمر ذنباً وخطيئة لا شك فيهما وإن لم يصلا إلى حدّ «الخطيئة المميتة» التي هي موضوع الرهان[5]. كذلك يصعب فهم بعض الآيات القرآنية، التي لا توفّر التفاسير

---

(2) انظر مقالة موسّ: في المفعول الجسدي الذي تحدثه فكرة الموت لدى الفرد حين توحي بها الجماعة.

(3) في ترجمة التوراة العربية للمعلم فارس الشدياق سقطت مسألة الرهان هذه: «. . . فإنه يجدّف عليك في وجهك». لكن الترجمة الفرنسية تذكر أن هناك رهاناً: Je parie qu'il te maudira en face انظر التوراة، ترجمة الشدياق، طبعة لندن 1857، الجزء الأول، ص 722. والترجمة الفرنسية Livre de poche, II, P. 182.

(4) ترجمة الشدياق، 1/ 722.

(5) تفسير الطبري، طبعة دار المعارف، الجزء 17، ص 45ـ 58. وانظر الأبشيهي، المستطرف في كل فن =

على كثرتها فهماً معقولاً لها، من دون هذا الافتراض الذي يجعل الموت نتيجة للمعصية. من ذلك مثلاً قول موسى لقومه: «... يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل. فتوبوا إلى بارئكم **فاقتلوا أنفسكم**. ذلكم خير لكم عند بارئكم» (البقرة 55)، أو كقوله «ولو أنّا كتبنا عليكم أن **اقتلوا أنفسكم** أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم» (النساء 66)، أو «فتمنوا الموت إن كنتم صادقين» (البقرة 94). ذلك أن «قتل النفس» و «تمني الموت» أمران محظوران مبدئياً. فالأحاديث الشريفة تترى، كما يقال، نهياً عن تمنّي الموت، ناهيك بقتل النفس: فعن جابر «قال رسول الله صلعم لا تتمنّوا الموت فإن هول المطلع شديد وإن من السعادة أن يطول عمر العبد ويرزقه الله الإنابة»[6]، وعن أنس «لا يتمنّين أحدكم الموت لضرّ نزل به في الدنيا، ولكن ليقل اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي وتوفّني إذا كانت الوفاة خيراً لي»[7]. ويعلّق السندي على رواية النسائي فيقول: «ألا لا يتمنّى» خبر بمعنى النهي. أما الكليني، وهو صاحب أحد الكتب الأربعة الأساسية في الفقه الجعفري، فينقل عن أبي جعفر: «إن المؤمن يُبتلى بكل بليّة ويموت بكل ميتة **إلا أنه لا يقتل نفسه**»[8]...

أما السحر الذي «لا مرية فيه بين العقلاء» كما يقول ابن خلدون[9]، فلا مرية أيضاً في الموت به. إذ إن الفقهاء والمتكلمين المسلمين ناقشوا طويلاً في أمر الساحر وحكمه، هل يُقتل بمن قَتل أم لا؟ فكفر الساحر على ما يقول الباقلاني «إنما يحصل عند عمله السحر **وقتله به**»[10]. وقتل الساحر لغيره أو سقم هذا الغير وتغيُّر أحواله هو من باب «إيجاب الوجود». ويكثر الكلام عند الباقلاني، على سبيل المثل دون الحصر، عن «**قتل المسحور وموته عندما يتكلم به الساحر**» (ص 89، 91)، وعمّا «يوجد بالمسحور من حب وبغض وصحّة وسقم **مؤدٍ إلى التلف** أو غير مؤدٍ إليه..» (ص 89، 95، 97..) وذلك في معرض نقاشه لما إذا كانت الإماتة بالسحر من فعل الساحر بالذات، أم من فعل الله وحده» (فصل ص 88)...

* * *

= مستظرف، دار الأمم، بيروت، د.ت. 2/ 74.

(6) مسند ابن حنبل، دار الفكر، بيروت، 1978، 3/ 332. كذلك أورده البخاري والترمذي وابن ماجة...

(7) سنن النسائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 4/ 3.

(8) الكليني، الفروع من الكافي، دار صعب ودار الفارس، بيروت، 1401هـ 3/ 112.

(9) ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص 498.

(10) الباقلاني، «كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات». المكتبة الشرقية ـ بيروت، 1958، ص 82.

1 ـ هذه الأخبار التي يستطيع المرء أن يُكثر منها إلا ما لا نهاية نظراً لكثافة حضورها في الكتب التراثية، ليست مماثلة بالضبط للحالات التي يعالجها موسّ وكانون، وإن كانت مجانسة لها. فموسّ يصنّف الحالات إلى صنفين: موت يحصل بإرادة المرء، أي أنه يتمنّى الموت خلاصاً أو هروباً من وضع بعينه، سواء كان فردياً أو مفروضاً عليه من قبل المجتمع، وفي كلا الحالتين يكون الموت هنا ضرباً من ضروب الإنتحار، وإن لم يتّبع أساليبه المعروفة؛ وموت يحصل عن لاإرادة، أي أن المرء هنا لا يتمنّى الموت ولا يريده، لكنه يتقبّله كأمر لا مفرّ منه، أو قضاء لا مردّ له، بوصفه نتيجة محتومة لإثم ارتكبه أو سحر حلّ به. . إن الاعتقاد بحتمية الموت هو الذي يفعل فعله النفسي، ثم الجسدي، بمعزل عن رغبة المرء فيه.

في هذا النوع الثاني يميّز موسّ بين موت يحصل نتيجة لاعتقاد فردي. كأن يعتقد المرء أنه مريض، ولا التفات هنا لما إذا كان سبب المرض سحراً أو إثماً (أو عشقاً) فالمهم أن الجماعة ومعتقداتها لا علاقة لها في الأمر. وبين موت يحصل نتيجة لاعتقاد جماعي ينعكس على الفرد ويوحي له بأنه مقبل على الموت لا محالة.

إن الحالات التي يتحدث عنها موسّ هي من الصنف الثاني[11]، بينما «الأخبار» التي أوردناها تقدم لنا نماذج تنتمي إلى الصنف الأول. لكن موسّ يقول إن هذين الصنفين «كثيراً ما يختلطان» لدى الحضارات التي عاينها، مضيفاً أنه لن يأخذ بالاعتبار إلا الحالات التي يعتقد المرء فيها «أنه مقبل على الموت لأسباب جماعية فقط». والحق أن الأمثلة التي أوردناها يختلط فيها الصنفان فعلاً. فالموت بالسحر الذي يعالجه الفقهاء المسلمون، لا بدّ أن يكون، شأن الموت بالسحر عند البدائيين، نتيجة لمعتقدات جماعية راسخة لدى الفرد المسحور. بينما الموت عشقاً أو حزناً ينبغي أن يُصنّف في عداد الحالات ذات المعتقد الفردي لا الجماعي.

غير أننا نظل في كلا الحالتين إزاء صعوبة لا يبدو أن ثمة سبيلاً إلى تجاوزها، إلا نظرياً. فالأخبار المذكورة لا تشكل حالات أو وقائع عينية كتلك التي يتحدث عنها موسّ وكانون، إما استناداً إلى معاينات شخصية، وإما اعتماداً على وصف النيّاسين ممن

(11) يعتبر موسّ، كما سيرى القارىء، أن قيمة منهج بعينه تتوقف إلى حدّ كبير على مقدرته التصنيفية «الوقائع كانت تستعصي من قبل على التصنيف». ومن أهمّ مقالاته مقال كتبه بالاشتراك مع دركهايم بعنوان «حول بعض الأشكال البدائية للتصنيف» (1903). كما يفرد ليفي ستروس فصلاً خاصاً في «الفكر البري» بعنوان «منطق التصنيفات الطوطمية». ومعروف مدى اهتمام الأناسين بتفاصيل الأمور ودقائقها وحرصهم على التمييز بين أصنافها.

عاينوا هذه الحالات وكتبوا عنها. فهي في أحسن الأحوال لا تشكل إلا شواهد لفظية على حالات ربما كانت، والأرجح أنها كانت، فعلية، لكنها انقرضت بانقارض المؤسسات والعلاقات المجتمعية التي ولّدتها، ولم يبق منها إلا هذه النتف الوصفية التي وصلتنا بمثابة شواهد أو آثار جزئية على ما كان، أو، على لغة البنيويين، بمثابة عناصر مشتتة من بنية تفكّكت وضاع معظم عناصرها. هذا لا ينفي إمكانية أن يعثر النيّاس المعاصر على بقايا راهنة لمؤسسات وعلاقات مجتمعية ما زالت تعتقد بفعل السحر، ومن ثم بالموت به، فيصفها ويدوّنها، أو أن يعثر الباحث المقمّش على وصف تفصيلي لحالة من حالات الموت هذه، لكننا شخصياً لم نعثر على شيء من هذا حتى الآن، ناهيك بأن قسماً هاماً من تاريخ ثقافتنا قد انقرض فعلاً إذ لم يخلّف لنا تراثاً مكتوباً، فبانقراضه تنعدم الإمكانية المذكورة. في مثل هذه الحال، أي «بالنسبة للثقافات التي لا كتابة لديها ولا عمارة» يرى بعض الأناسين «أنه لا يسعنا أن نعرف عنها شيئاً. وإن كل ما نحاول تصوّره بصددها لا يعدو كونه افتراضات مجانية»[12]. غير أن بعض الأناسين الآخرين يرى، في معرض كلامه عن هذه الصعوبة بالذات، أن المخرج قد يكون في الإستعانة بدراسات وأبحاث إناسية تتناول حالات مشابهة لدى أقوام آخرين في أوضاع ثقافية مشابهة: «فقد كُتب الكثير عن بدو الجزيرة العربية قبل الإسلام، لكن أموراً كثيرة حول بنيتهم المجتمعية ما زالت عملياً بلا أجوبة، نظراً فقدان الأدلة التاريخية. إن بوسع المرء أن يستعين على ذلك بدراسة البنية المجتمعية للبدو في أيامنا هذه. إذ إنهم من أوجه عديدة يعيشون إلى هذا الحدّ أو ذاك نفسه نوع الحياة التي كان يعيشها أجدادهم الأولون»[13]. والحق أننا نحاول الأخذ هنا بهذه النصيحة. فنفترض أن حالات الموت بفعل المعتقدات المجتمعية، وهي الحالات التي يعالجها المقالان المترجمان هنا، قد تكون وجهاً من «الأوجه العديدة»، يساعد فهمه على فهم بعض أحاجي تراثنا.

2 ـ يتبيّن من الأسطر السابقة أننا نأخذ هذه الأخبار مأخذ الجدّ. فالدافع إلى الإهتمام بها ليس من قبيل الإقبال على غرائب الأمور أو طرائفها، على نحو ما يذهب واحد كالمقريزي حين يجمع في كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»، أو واحد كالأبشيهي حين يكتب «المستطرف في كل من مستظرف»، رغم أن مثل هذه الأعمال

(12) ليڤي ستروس، «العرق والتاريخ» (1952) في «مقالات في الإناسة»، دار التنوير، بيروت، 1983، ص 173.

(13) ايڤانز برتشارد، «الإناسة المجتمعية» (1951)، بايو، باريس، 1969، ص 158. والترجمة العربية: دار الحداثة، بيروت، 1986.

تشكل جزءاً لا يستهان به من ثقافتنا، لا بد للباحث من اعتبار «طرافته» موضوعاً للبحث كشفاً عن عقلانيته الخاصة.

إن «الأخبار» المذكورة لا ينبغي أن تُدرج بالضرورة في خانة التّرهات والأباطيل، خاصة وأنها تلقى تأكيداً، في قسم منها، من جانب النصوص الدينية الأساسية. بل الأولى أن تعتبر بمثابة «الوقائع المجتمعية» بالمعنى الذي يقصده موسّ. فإذا صحّ أن المرء يموت، في مجتمع معيّن، بسحر ساحر أو من شدة الخوف.. فإن افتراض الباحث أنه حيال واقعة مجتمعية يكون افتراضاً على نصيب مرتفع من الصحة[14]. هذا الإفتراض يصحّ اعتباره فرضية عمل تستمدّ جدواها من مدى صلاحها للمساعدة على فهم أفضل لهذا السيل من الأخبار المماثلة التي يحفل بها التراث. والحق أنه ليس أسهل، ولا أعقم، من إهمال هذه الأخبار ـ الوقائع وطرحها في حيز اللاعقلانية أو اعتبارها ضرباً من التوهمات والأباطيل. فذلك يؤدي إلى بقاء قسم من ذاتنا الثقافية في حيّز الأحاجي والألغاز. ولا جديد في القول إن اهتمام البحث الإجتماعي بالجانب اللاعقلاني من ثقافة ما ينبغي أن يكون متناسباً أصلاً مع نصيب هذا الجانب وحجمه في الثقافة موضوع البحث. فإذا لم يتم استنباط العقلانية المخصوصة بهذه اللاعقلانية نفسها، ظلت تفعل فعلها في سراديب الثقافة، لتظهر فجأة وبغفلة عن الغافلين في أوقات غير منتظرة ولا متوقّعة فتعيث بكل ما ظنّ العقل واهماً أنه بناه. إن أهمية دركهايم وموسّ مثلاً ـ حتى نقتصر على هذين العَلَمين ـ لا تكمن بالنسبة لنا في ما كتباه عن ظواهر مجتمعهما «العقلانية»، بمقدار ما تكمن في ما كتباه عن ظواهر تتعلق بالغيبيات. ولم يكن ثمة تبلور لمناهج البحث في العلوم الطبيعية Naturelles إلا بمقدار ما كانت تتقدم مناهج البحث التي تستوعب «العلوم» الغيبية Surnaturelles، وتجد الطرائق الكفيلة للتعوّذ من طلاسمها. وإذا كان موسّ وجهاً بارزاً بين الباحثين في الإجتماعيات فالأرجح أن ذلك يعود إلى أعماله حول السحر والأضحية والهبة وجملة من السلوكات المجتمعية التي تحكمها تصوّرات غيبية لا أثر ظاهراً للعقلانية فيها، بل إن البحث هو الذي يكشف عن نمط عقلانيتها المخصوص. ويستطيع المرء أن يفترض أن الإجتماعيات بما هي علم، أو بما هي مرشحة لأن تكون في عداد العلوم، إنما تدين لعقود من الأبحاث كانت وما زالت تنصبّ في جانب كبير منها، إن لم يكن الجانب الأكبر، على ظاهرات

(14) سيرى القارىء أن موسّ يعتبر خرافة من خرافات قبيلة ديبري وثيقة مساوية من حيث قيمتها للملاحظة العينية إذا كانت مدوّنة بشيء من التفصيل. وانظر مقالة ليڤي ستروس «عندما تتحول الأسطورة إلى تاريخ»، مجلة ماغازين ليتيرير، عدد ت 1 1985.

تتنافى والعقل التعليلي وتستعصي على الدخول في أطره.

باختصار إن اهتمامنا بهذه الأخبار ـ الوقائع، على ضوء كتابات كمقالتي موسّ وكانون، ينتمي إلى مهمّة إضفاء المعنى، بل المعنى العميق أحياناً، على جوانب ثقافية تبدو للعقل التعليلي خالية من أي معنى، وذلك باتجاه رصد الوظيفة المجتمعية لما يبدو في ظاهره نافلاً أو عبثياً أو ضرباً من ضروب الهبل وقلّة العقل.

3 ـ ثم إن الإهتمام بهذه الأخبار ـ الوقائع ليس اهتماماً بها لذاتها فقط ولا بالدرجة الأولى. بل مدخلاً للتوقف عند غيرها من الوقائع المجانسة لها. فالوقائع المذكورة التي تشهد على حالات موت ناشىء عن عوامل نفسية ومجتمعية، إنما تبلور حالة قصوى. لكن الموت بحد ذاته قد لا يكون، بالضرورة، موضوع الاهتمام الأساسي. فإذا كانت الأحوال النفسية والمعتقدات الجماعية تصل في تأثيرها على الجسد إلى حدّ التسبّب بالموت، فهي بالأحرى، كما يقول الرياضيون، قادرة على إحداث تأثيرات جسدية أدنى من حيث الدرجة، وإن تكن مجانسة للأولى من حيث الطبيعة. وإذا كنا قد اتخذنا الحالة القصوى مدخلاً من خلال المقالين اللذين يؤايدانها بالوقائع، فما ذلك إلا على سبيل بلورتها كنموذج أو موديل كما يقول الباحثون في الإجتماعيات، وغيرها. إن فرضية العمل التي تحكم البحث هنا هي التالية: **إذا كانت الأحوال النفسية والمعتقدات الجماعية تصل في تأثيرها على الجسد إلى حدّ تعطيل وظائفه الحياتية تعطيلاً كاملاً، فإنها قادرة بشكل أولى، على إحداث إستجابات وتحديد ضوابط جسدية بحيث ينتج عن ذلك قولبةً معينة للسلوك مجتمعياً وفردياً**. هذه الفرضية كان قد لمّح لها «فيلسوف» كنيتشه منذ أواخر القرن الماضي، حين دعا إلى «توضيح وتفسير جميع القيم والإلتزامات التي يتحدث عنها التاريخ والدراسات النياسيّة، **من ناحيتها الجسمانية**.. وإخضاعها للبحث من جانب العلم الطبي» وإلى «تحويل العلاقات الحذرة بين الفلسفة والجسمانيات والطب إلى علاقة تبادل أفكار متعاطفة ومثمرة»[15]، معتبراً كتابه «أصل الأخلاق وفصلها» خطوة بسيطة على هذه الطريق، (لم تتابع كما يبدو إلا من جانب الأناسين مثل مارسيل موسّ بشكل خاص). والواقع أن تصنيف الأفعال إلى محظورات ومسموحات، إلى أمور محلّلة وأخرى محرّمة، أي مجموعة الأوامر والنواهي التي تحفل بها ثقافة جماعة من الجماعات فتحدّد سلوكها والتزاماتها، لا تتكرس عملياً بالهيّن

(15) نيتشه، «أصل الأخلاق وفصلها» (1887)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 49 و58.

بل بالكلفة الباهظة. غير أن الذي يعنينا هنا ليس شأن الكلفة، بل شأن العملية بحد ذاتها. فلننتقل إذن إلى بيت القصيد: كيف جرى، مثلاً، تثبيت قواعد السلوك (الجسدي) لدى المسلمين الأوائل، وما هو دور الأحوال النفسية والمعتقدات الجماعية في تثبيت هذه القواعد التي ميّزت الجماعة الإسلامية الأولى عن غيرها من الجماعات المحيطة بها، من يهود ونصارى ومشتركين؟ ثمة ميل كبير إلى اعتبار القرآن، بما هو كلام إلهي، المصدر الأول لتكوّن الجماعة الإسلامية الأولى. ولكن ربما كان على البحث الإناسي أن لا يلتفت كثيراً إلى هذا الميل، وأن يخصّ السنة، لا القرآن، باهتمام أكبر. إن السنة، بما هي أحكام لتحديد السلوك، حتى بدقائقه الجسدية أحياناً، هي التي تفسّر بالدرجة الأولى تكوُّن الجماعة الإسلامية الأولى بما هي جماعة متميّزة عملياً عما كان حولها من الجماعات. (نقول عملياً لأن التميّز النظري قد لا يكون هو الجانب الأهم في مسألة كهذه، فضلاً عن أن أوجه الإلتقاء النظرية بين القرآن والديانتين الكتابيتين الأخريين أكثر من نقاط الإختلاف). **غير أن هذا التميّز بالذات حصل بناء على تثبيت طائفة متكاملة من قواعد السلوك، وخاصة السلوك الجسدي، التي لعبت في ترسيخها القوى الخفية والغيبية، بما هي جزء من المعتقدات الجماعية الموروثة، دوراً أساسياً**. ويصعب فهم الدور الذي اضطلعت به هذه القوى، من حيث تأثيرها في تحديد سلوك الفرد والجماعة، ما لم يُنظر إليه على ضوء العلاقة بين المعتقدات الجماعية والأحوال النفسية وأثرها في الجسد، أي على ضوء برنامج العمل الذي كان موسّ أول من بلور معالمه حين تحدّث عن **وحدة الاجتماعيات والنفسانيات والجسمانيات**.

4 ـ ربما كنا نطلق هنا أحكاماً عامة تحتاج إلى تفصيل لا يستنفذه بالطبع تعليق على مقالة لمارسيل موسّ أو أخرى لوولتر كانون. لكننا نضرب مثلاً. فإزاء تهكّم المشركين الذين ظنوا يوماً أنهم محرجو سلمان الفارسي حين قالوا له: «إنا نرى نبيّكم يعلّمكم كل شيء حتى الخراءة» لم يجد الصحابي الشهير حرجاً في الجواب أن «أجل! لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم»[16]. وقد يجد المرء ما يمكّنه من فهم الحكمة التي تكمن في

---

(16) صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972، 3/ 152. ويرد هذا الحديث عند البخاري وابن داود وابن حنبل والترمذي والنسائي والطوسي وصولاً حتى الخميني (تحرير الوسيلة، 1/ 19) والحرّ العاملي، «وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983، المجلد الأول، ص 251.

«النهي» عن الإستنجاء باليمين، مثلاً، كالقول بأن فيه «تنبيهاً على إكرامها وصيانتها من الأقذار ونحوها» كما يقول النووي[17]، أو يستخرج معرفة تبرّر النهي عن الإستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار «لإزالة عين النجاسة» وحتى «يحصل الإنقاء»[18]، أو أن يفسّر النهي عن استقبال القبلة لغائط أو بول نظراً «لحرمة القبلة»[18]. فهذا يندرج في خانة «الآداب» أو «خصال الفطرة» كما يُستفاد من شرح مفسّري السنّة[19].

لكن ما ليس معروفاً بالبداهة ولا بموجب خصال الفطرة، فلا يمكن إدراجه بالتالي في خانة الآداب، هو النهي عن الإستنجاء بالرجيع والعظم. فالشراح يذكرون مثلاً أن النصّ على الإستنجاء بالحجر ليس على سبيل التخصيص والتعيين، وإن «بعض أهل الظاهر» فقط هم الذين «تعلّقوا» بالحجر وجعلوه «متعيّناً» دون سواه، في حين أن «العلماء كافة من الطوائف كلها» قد ذهبوا «إلى أن الحجر ليس متعيّناً بل تقوم الخُرَق والخشب وغير ذلك مقامه»[20]، بما في ذلك الخزف، كما يقول الطوسي[21]. فما وجه الحكمة إذن من استثناء الرجيع والعظم من إزالة النجاسة؟

والواقع أن أحكام السنّة لا تنصّ دائماً على تبرير واضح للأوامر والنواهي[21]. فالبخاري ومسلم لا يذكران في معرض الكلام عن الطهارة والوضوء أي تبرير للنهي عن الإستنجاء بالرجيع والعظم، اللهم إلا ما نجده عند البخاري حين يروي عن أبي هريرة من أنه اتّبع النبي صلعم ذات يوم وقد خرج لحاجته فقال له النبي: «أبغني أحجاراً استنفض بها، ولا تأتني بعظم ولا روث»، وإن عبد الرحمن بن الأسود روى عن أبيه أنه سمع عبد الله يقول «أتى النبي صلعم الغائط، فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين، والتمست الثالث فلم أجده، فأخذت روثة فأتيته بها، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال: هذا ركس»[22]. وقد يكون من المفيد أن نتوقف هنا عند كلمة «ركس»

---

(17) النووي، 3/ 156، وحاشية السندي على سنن النسائي: «والمقصود أن اليمين شريف ولا يُستعمل في الأمور الرديئة». انظر مقالة هرتز «أفضلية اليد اليمنى» في كتابه «الاجتماعية الدينية»، باريس، 1970.

(18) النووي 3/ 157 و3/ 154.

(19) «آداب قضاء الحاجة» و «آداب الإستنجاء» و «خصال الفِطرة» هي عناوين أبواب في صحيح مسلم.

(20) النووي 3/ 157.

(21) الطوسي، «النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى»، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 10.

(21 مكرر) يعتبر فرويد في «الطوطم والتابو» مثلاً، أن كل أنواع المحرّمات لا تجد لدى أصحابها تبريراً يُذكر: «فهم يجهلون أسباب هذا الممنوع أو ذاك، حتى أن فكرة البحث عن هذه الأسباب لا ترد لديهم» (بايو، ص 32).

(22) صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1958، 1/ 50ـ 51.

هذه، إذ يبدو أنها شغلت بال الشرّاح طويلاً. فغرابتها عن اللغة جعلتها نوعاً من الدالول أو الرمز الغامض بحيث كانت محطّاً لتفسيرات تعكس ميولاً واتجاهات لدى المفسرين أكثر مما تجلو حقيقة دلالةٍ بعينها. فالنووي، في شرحه لصحيح مسلم، ينقل عن ابن بطّال قوله عن كلمة ركس: «ولم أر هذا الحرف في اللغة»[23] أصلاً. والسيوطي، في شرحه لسنن النسائي، ينقل عن الحافظ بن حجر قوله إن الركس «هي لغة في رجس»[23]، ويشير إلى أن الحافظ المذكور يؤيد قوله بما ذهب إليه ابن ماجة وابن خزيمة من «أنها عندهما رجس بالجيم»[23]. ويذهب ابن الأثير مذهباً أوضح من حيث نزعته التعليلية إذ يقول: «وإنما نهى عنها [الروث والرمّة] لأنها **ربما** كانت ميتة وهي **نجسة**، أو لأن العظم لا يقوم مقام الحجر لملاسته»[24]. هكذا تعكس هذه الطائفة من المفسّرين على كلمة غامضة مثل «ركس» إتجاهاً نحو الابتعاد عن التفسير الغيبي للنهي، وميلاً إلى التعليل العقلي له: فإذا كان الرجس في اللغة هو الشيء القذر، وكانت الرجاسة هي النجاسة كما يقول ابن منظور، فلا يستقيم من حيث تبريرات العقل التعليلي أن يُستعان بالقذارة على إزالة النجاسة.

غير أن هذا التبرير التعليلي سرعان ما يسقط إذا وُضع ضمن السياق العام للنصّ الفقهي، رغم أنه بحدّ ذاته لا يخلو من دلالة. فالحجة التي يقدّمها ابن الأثير من أن العظم لا يقوم مقام الحجر لملاسته تسقط أمام ما رأيناه لدى النووي من أن الحجر ليس متعيناً لدى «العلماء كافة»، ناهيك بأن فقيهاً كالطوسي لا يستبعد الخزف والزجاج من عداد الأشياء التي يصحّ الإستنجاء بها رغم أنها لا تقل «ملاسة» عن العظم، ورغم ما قد يتصوره المرء من مجازفة صاحب الإست الرقيق أو صاحبتها لدى إستنجائهما بالخزف. أضف إلى ذلك أن غموض التكنية عن الروث والعظم بالركس كان هو الآخر محطّاً لاتجاه آخر في التفسير. فالنسائي واضح إذ يقول إن الركس «**طعام الجن**»[25]. والواقع أن هذا الإتجاه هو الأقرب، بما لا يقاس، إلى الإنسجام من البنية العامة لنصّ الحديث النبوي. إذ يروي صاحبا الصحيحين، كلّ من ناحية، أحاديث لا مجال للريب معها في أن العظم والروث هما طعام الجن، وإن النهي عن الإستنجاء بهما إنما هو لكونهما كذلك. فالبخاري يروي عن أبي هريرة أنه استفهم من النبي صلعم عن سبب استبعاد العظم والروثة فقال: «هما من طعام الجن، وإنه أتاني وفد جنّ نصيبين، ونعمَ الجن.

---

(23) شرح السيوطي على سنن النسائي، 1/ 40ـ 41.

(24) ابن الأثير، «النهاية. . .»، 2/ 267.

(25) النسائي، 1/ 41.

فسألوني الزاد فدعوت لهم أن لا يمرّوا بعظم ولا روثة إلا وجدوا عليها طعاماً»[26].

ونقرأ في صحيح مسلم مزيداً من التفصيل: «كنا مع رسول الله ذات ليلة ففقدناه والتمسناه في الأودية والشعاب، فقلنا أستطير[27] أو أغتيل. قال فبتنا بشرّ ليلة بات بها قوم. فلما أصبحنا إذا هو جاء من قِبَل حراء. فقلنا يا رسول الله فقدناك فطلبناك فلم نجدك، فبتنا بشرّ ليلة بات بها قوم. فقال أتاني داعي الجن فذهبت معه، فقرأت عليهم القرآن. قال فانطلق بنا فأرنا آثارهم وآثار نيرانهم، وسألوه الزاد فقال: لكم كل عظم ذُكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر ما يكون لحماً، وكل بعرةٍ علفٌ لدوابكم. فقال رسول الله صلعم: فلا تستنجوا بهما فإنهما طعام إخوانكم»[28]. وإذا كان واحد كابن الأثير الذي توفي عام 606 للهجرة ظل يصرّ بعد قرون طويلة على تجاهل ما جاء في الصحيحين، لاوياً عصا التفسير باتجاه تبريرات العقل التعليلي، فإننا نجد واحداً كالمتّقي يمعن في اللوي بالإتجاه المعاكس. فهي يروي عن «رجل» سأل ابن مسعود: «حُدِّثْتُ أنك كنت مع رسول الله صلعم ليلة وفد الجن. فقال أجل. فذكر أن النبي صلعم خطّ عليه خطاً وقال لا تبرح منه. . . فمرّت بي مثل العجاجة السوداء حتى غَشِيَتْ رسول الله صلعم، فلما كان قريباً من الصبح أتاني فقال: أنمت؟ فقلت: لا والله، ولقد هممت أن أستصرخ الناس حين سمعتك تقرعهم بعصاك، تقول إجلسوا. قال: لو خرجت لم آمن من أن يتخطّفك بعضهم. ثم قال: تلك الجن تدارأت في قتيل بينهم، فقُضِيَ بينهم بالحق. ثم قال: هل رأيت شيئاً؟ قلت: نعم، رأيت رجالاً سوداً مستدفرين بثياب بيض. قال: أولئك جنّ نصيبين، يسألون المتاع، والمتاع الزاد، فمتعتهم بكل عظم حائل وروثة وبعرة. قلت يا رسول، وما يُغني ذلك عنهم؟ قال: إنهم لا يأخذون عظماً إلا وجدوا عليه لحمه يوم أُكِل، ولا روثة ولا بعرة إلا وجدوا خبزتها يوم أُكِلت. فقالوا: يا رسول الله. **إن الناس ينجّسونها علينا**. فنهى رسول الله صلعم أن يستنجي أحد خرج إلى الخلاء بعظم ولا روثة ولا بعرة»[29].

هكذا إذن نجد الأمور، بين هذين المنحيَيْن في التفسير، مقلوبة رأساً على عقب: فعوضاً عن أن يُعتبر العظم ركساً، أي رجساً، فلا يصحّ الإستنجاء به لأنه نجس، يصبح

(26) البخاري، 5/ 58.

(27) يشرح النووي معنى الاستطارة بقوله: «استُطير: طارت به الجن». مسلم 4/ 170.

(28) صحيح مسلم، 4/ 170. «. . وعن أبي عبد الله قال: سألته عن استنجاء الرجل بالعظم والبعر أو العود قال: أما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلعم، فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» («وسائل الشيعة»، 1/ 251).

(29) علي بن حسام الدين المتقي، «منتخب كنز العمال» على هامش مسند ابن حنبل المذكور، 2/ 458.

استنجاء المؤمنين بالعظم تنجيساً له في حال كونه طعاماً للجن، مما يعني أنه بحد ذاته «طاهر» لاتّصاله بالغيب.

لكن هذا التضادّ، على أهميته، يقودنا بعيداً عما نحن فيه، ويُدخلنا في مسألة لا قِبَل لنا بمعالجتها، تتعلّق بتطور البنى المجتمعية، فضلاً عن أنه لا يجوز خلطها مع معالجة بنية مجتمعية واحدة في زمن واحد بعينه. فغنيّ عن البيان أننا لا نعالج هنا الجماعة الإسلامية في أي زمان وأي مكان، بل الجماعة الإسلامية الأولى التي تكوّنت مع نشأة الدين الإسلامي في الحجاز والتي يفصلنا عنها وعن معتقداتها ومؤسساتها وسلوكها زهاء الخمسة عشر قرناً. والجانب الذي يهمّنا هنا هو اعتقاد الجماعة بالجن وأفعالها، من حيث دور هذا الاعتقاد في ضبط الجسد وتقنين سلوكه. لقد ساهمت هذه المعتقدات إلى حدّ كبير في إنشاء المؤسسات المجتمعية التي شكّلت لحمة الجماعة الإسلامية الأولى وسُداها. فهي لا تهمّنا لذاتها، ولا بالدرجة الأولى، بل من حيث ما نشأ عنها من مؤسسات. إن الذي يستأثر باهتمامنا بالدرجة الأولى هو السلوك، لا المعتقد. وإذا كان المعتقد مهمّاً فما ذلك إلا بمقدار دوره في تشكيل البنية المجتمعية وتعيين السلوك الجماعي، بصرف النظر عن قيمة هذا المعتقد من الناحية المعيارية أو عن قيمته من حيث الصواب والخطأ. وقد سبق لفريزر أن ختم كتابه القيم حول «تأثير المعتقدات الغيبية على نماء المؤسسات»[30] بالتساؤل عما «إذا لم يكن من الأفضل للبشرية أن يتصرّف الناس تصرّفاً حسناً بناء على معتقدات وهمية، من أن يتصرفوا تصرّفاً سيئاً بناء على أطيب نوايا الأرض» أو بناء على أصحّ النظريات. ثم إننا لا ننظر هنا في ما إذا كان للجن وجود أو لا وجود لهم، أو في ما إذا كان الشياطين حقيقة واقعة أم وهم من الأوهام. بل المجدي أن ننطلق من واقعة أكيدة هي **اعتقاد** الجماعة (صدقاً أو وهماً) بالجن والشياطين وتدخّلهم في أفعال البشر، ثم ننظر في تأثير هذا **المعتقد الجماعي على نشوء مؤسسات الجماعة وتحديد سلوكها**.

لقد تبيّن لنا من المثل النموذجي الذي عالجناه بشيء من التفصيل أن إلتزام الجماعة بالامتناع عن الإستنجاء بالروث والعظم ناجم عن اعتقادها بالجن أولاً، وعن اعتقادها بالعلاقة القائمة بينها وبين الجن، عبر العظم، ثانياً. والمعالجة التفصيلية للمئات من الأحاديث الصحيحة المماثلة تسفر في النهاية عن تكوُّن شبكة بكاملها من الأوامر والنواهي الناجمة عن مثل هذه المعتقدات الغيبية التي تؤدي إلى ضبط السلوك الجسدي

---

(30) الترجمة الفرنسية، باريس، أرمان كولان، 1914، ص 293.

ضبطاً محكماً. فإذا كان الفرد الذي ينتمي إلى الجماعة الإسلامية الأولى لا يستنجي بعظم أو روثة لأنهما طعام الجن، فهو أيضاً لا يبول في جحر لأنه «مسكن الجن»، ولا يبول في مستحمّه لأن ذلك «يورث الجنون»، ولا يأكل ولا يشرب بشماله «لأن الشيطان يأكل بها». فإذا لم يذكر اسم الله على الطعام «فإن الشيطان يأكل معه» ويفسد عليه طعامه. فإذا سقطت من يده لقمة عليه «أن يأخذها وأن يميط ما كان بها من أذى ويأكلها ولا يدعها للشيطان». وهو لا يشرب من ثلمة الإناء لأنها «كفل الشيطان». ولا يعقص شعره أثناء الصلاة لأن الشعر المعقوص «مقعد الشيطان». ولا يطأ امرأته في أول الشهر ولا في آخره ولا في منتصفه لأنه الشيطان يشاركه عندئذ في وطئها، فيبني معه بها ويشاركه في ولده منها. ولا يغشى امرأته إذا احتلم قبل أن يغتسل لأنه إن لم يفعل «خرج الولد مجنوناً». وإذا تثاءب مثلاً عليه أن «يُمسك على فمه لأن الشيطان يدخل» فيه. وليس له أن يتغوّط في مكان مكشوف «لأن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم». فإذا كان في الصلاة عليه أن ينتبه لأن الشيطان قد «ينفخ في دبره حتى يخيل إليه أنه قد خرجت منه ريح» أو «يفتح مقعدته فيخيّل إليه أنه أحدث ولم يُحدث». وإذا سمع ديكاً يصيح عليه أن «يسأل الله من فضله» لأن الديك «رأى ملاكاً». أما إذا سمع حماراً ينهق فعليه أن يتعوّذ من الشيطان لأن الحمار رأى شيطاناً. فإذا شاء أن يركب بعيره عليه أن يذكر اسم الله قبل ذلك لأن «على ظهر كل بعير شيطان» و «ما من بعير لنا إلا في ذروته شيطان». فإذا سافر في عمل أو تجارة ليس له أن يسافر وحده لأن «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان» فلا يتكوّن الركب إلا من ثلاثة فأكثر (ومن هنا «لا يخلوَنَّ رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما»). فإذا دخل بيته «وتراءى له سواداً» في زاوية البيت عليه أن يضربه قبل أن يتكلم فإنه شيطان. فإذا حلّت العتمة عند العشاء عليه أن «يكفت» صبيته، أي أن يمنعهم من الخروج في ذلك الوقت «لأن للجن انتشاراً وخطفة، وللشياطين في ذلك الوقت إيذاء لكثرتهم». فإذا ذهب ساعة من العشاء لا بأس أن يُخلي صبيته. «وأغلق بابك واذكر اسم الله، واطفيء مصباحك واذكر اسم الله، واوكِ سقائك واذكر اسم الله، وخمّر إناءك واذكر اسم الله فإن الشيطان عندئذ لا يفتح غلقاً ولا يحلّ دكاءً ولا يكشف آنية». والشيطان والجن تتخذ أشكالاً شتّى: فالأجدع شيطان، والكلب الأسود شيطان والحية شيطان، ناهيك بأن «المرأة تُقبل في صورة شيطان وتُدبر في صورة شيطان» لذا «يستنبط» بعض أهل الرأي والفقه «أنه لا ينبغي أن تخرج بين الرجال إلا لضرورة، وأنه ينبغي للرجل الغضّ عن ثيابها والإعراض عنها مطلقاً». والشيطان كثيراً ما يقطع الصلاة «فإذا مرّ بين يدي أحدكم شيء وهو يصلّي فليمنعه، فإنما هو شيطان». وغالباً ما يتخذ هذا الشيطان الذي يقطع الصلاة

«صورة امرأة وكلب وحمار»، مما أثار احتجاجاً فعلياً من قبل أم المؤمنين عائشة إذ قالت: «بئسما عدلتمونا بالحمار والكلب». . .

إن الأسطر السابقة لا تستنفذ بالطبع تلك المجالات التي يتدخل الجن والشيطان عبرها في حياة المؤمنين وأفعالهم. فهناك المئات من الأحاديث التي تنصّ على وجوب الإلتزام بتفاصيل دقيقة من السلوك بناء على تأثير الشياطين والملائكة أو الجن. ذلك أن الشيطان مثلاً «يجري من الإنسان مجرى الدم» أو أنه «يبيت على خيشوم المرء» فهو يلازمه منذ أن يفتح عينيه مستيقظاً من النوم، لذا عليه أن «يستنثر ثلاثاً» حتى يتخلص من شرّه.

إن فهم موقع هذه الأحاديث من بحثنا يستدعي بعض الملاحظات:

**أولاً**: قد يكون من اللازم إعادة التذكير بأن **الجدل حول حقيقة المعنى أو مجازه في مجمل هذه الأحاديث ليس إلا ضرباً من العبث**. إذ ليس من المجدي أن نناقش من الناحية الإناسية حول واقعية معتقدات الأقدمين أو عدمها. عندما تقول أحكام السنّة مثلاً إن الشيطان يبول في أذن المرء إذا تأخر في نومه عن صلاة الصبح، فإن مركز الثقل في هذا الحديث لا يكمن في حقيقة البول أو مجازه، بل في طبيعة المعتقد الجماعي حول أفعال الشياطين. والسؤال الذي يطرحه الأنّاس هو التالي: هل كانت الجماعة الإسلامية تؤمن فعلاً بتدخل الجن في حياتها؟ وإذا كان هذا المعتقد ثابتاً فما مدى فعاليته في تقنين السلوك؟

إن البخاري ومسلم وابن حنبل والنسائي وابن بابويه إلى آخره، لا يختلفون حول صحة الحديث، وإن اختلفت جزئياً منوّعات صياغته: «ذُكِر عند النبي رجل نام ليله حتى أصبح فقال: ذاك رجل بال الشيطان في أذنيه»[31] (الصحيحان) أو «إن فلاناً نام البارحة عن الصلاة فقال رسول الله صلعم: ذاك الشيطان بال في أذنه»[32] (ابن حنبل)، الخ. . . والمغزى العملي الذي يجب أن نستخلصه من ذلك بالنسبة للمؤمن هو المغزى البسيط التالي: إذا شئت أن لا يبول الشيطان في أذنيك فعليك أن تنهض للصلاة، أو تتنبّه للنهوض للصلاة قبل طلوع الشمس. ولكن ما الذي يحصل إذا بال الشيطان في أذن المرء؟

قد يختلف الشرّاح والمفسرون حول «مجازية» بول الشيطان في أذن المرء أو

---

(31) البخاري، 4/ 148 ومسلم، 6/ 64.

(32) ابن حنبل، 2/ 260.

«حقيقته». لكن هذا الاختلاف يأتي بعد مضيّ قرون على الدعوة وأثرها في الجماعة الأولى، فضلاً عن أنه لا يُفضي إلا إلى مزيد من التأكيد على أثر الشيطان في أفعال العباد. فسواء «قال ابن قتيبة: معناه أفسده» أو «قال آخرون هو استعارة وإشارة إلى انقياده [المؤمن] للشيطان وتحكّمه فيه» أو «قيل معناه استخفّ به واحتقره واستعلى عليه» أو قيل «معناه ظهر عليه وسخر منه»[33] يظل هناك معنى أكيد وهو أن هذا الاعتقاد بفعل الشيطان يورث حالة وجدانية أو نفسية قوامها الإفساد أو الإنقياد أو الاستخفاف أو الإحتقار أو السخرية أو الاستعلاء الخ. . والمهمّ أن نرى ما الذي تفضي إليه هذه الحالة الوجدانية على مستوى السلوك. هذا فضلاً عن أن فقهاء كالسيوطي يقولون عن البول المذكور: «هو على حقيقته. قال القرطبي وغيره لا مانع من ذلك إذ لا إحالة فيه. لأنه ثبت أن الشيطان يأكل ويشرب وينكح فلا مانع من أن يبول. .»[34].

**ثانياً**: لا ينبغي الإستهانة بمدى أهمية هذه الأحاديث بالنسبة للجماعة المعنيّة بها. فما قد يبدو للإنسان المعاصر، (وإن يكن مسلماً) من النوافل لتعلقه بالبول والإستنجاء والغائط وتفاصيلها وأوضاعها الخ. . كان يتّخذ أهمية قصوى في تكوين الجماعة الأولى. ولطالما كان الحضر، مثلاً، يعيّرون الأعرابي بقولهم «بوّال على عقبيه». إن هذه الأحاديث هي بالنسبة للجماعة الإسلامية الأولى عبارة عن علمها ومعرفتها وعصارة حكمتها. فالعلماء، إنما هم أصحاب الحديث. والعلم الذي يجب أن يُطلب ولو في الصين إنما هو الحديث دون سواه. والحديث ليس العلم فقط. إنه الدين أيضاً وقبل كل شيء. والحديث القائل: «انظروا عمّن تأخذون هذا الحديث فإنما هو دينكم» أو «أن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم» يجري على ألسنة جميع الفقهاء والمحدّثين[35]. حتى أن بعض الفقهاء يرى «أن جبريل كان ينزل على النبي صلعم بالسنّة

---

(33) شرح النووي على صحيح مسلم، 6/ 64.

(34) سنن النسائي، 3/ 204.

(35) «دخل رسول الله صلعم المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل. فقال: ما هذا؟ فقيل: علاّمة. فقال: وما العلاّمة فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية والأشعار العربية. قال: فقال النبي صلعم: ذاك علم لا يُضرّ من جهله ولا ينفع من علمه. ثم قال النبي صلعم: إنما العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة عادلة أو سُنّة قائمة، وما خلاهنّ فهو فُضل». وعن أبي عبد الله عليه السلام: أن العلماء ورثة الأنبياء وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه» (الكليني، «الأصول من الكافي»، دار صعب، بيروت، 1401هـ 1/ 32). هذا «وما من شيء إلا فيه كتاب أو سنّة» (الكليني، الأصول. .، 1/ 59).

كما ينزل عليه بالقرآن» وأن «ما حرّم رسول الله فهو مثل ما حرّم الله». ويروي الدارمي عن سعيد بن جبير إنه «حدث يوماً بحديث عن النبي صلعم فقال رجل: في كتاب الله ما يخالف هذا. قال ألا أراني أحدثك عن رسول الله صلعم وتعرّض فيه بكتاب الله؟ كان رسول الله صلعم أعلم منك بكتاب الله»[36]. لذا لا نعجب إذا قرأنا لدى بعض فقهاء السنّة «**إن السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة**»[37].

**ثالثاً**: كذلك لا ينبغي الإستهانة بموقف الجماعة ممن يخالف أحكام الأحاديث والسنّة حتى ولو كانت تتعلّق بأبسط الأمور. فهذا شيخ شاهد فتى «يخذف» فقال له: «لا تخذف فإني سمعت رسول الله صلعم نهى عن الخذف»، فلما تجاهل الفتى ملاحظة الشيخ المسلم أقبل عليه هذا قائلاً: «أحدّثك أني سمعت رسول الله صلعم نهى عن الخذف ثم تخذف؟ فوالله لا أشهد لك جنازة، ولا أعودك في مرض، ولا أكلمك البتّة»[38]. والخذف هَنَة بسيطة من الهنات ربما كانت أهون على الأعراب من ذبابة، كما يقول قائلهم. إذ إنه عبارة عن «الرمي بالحصى بأطراف الأصابع» كما ينقل ابن منظور عن الأزهري في مادة خذف، أو هو «رميك حصاة أو نواة تأخذها بين سبابتيك فترمي بها أو تتّخذ مخذفة من خشب فترمي بها الحصاة...». فإذا كان الخذف يستوجب هذا الموقف الذي يستمرّ في عدائه إلى ما بعد الموت (أي عدم الاشتراك في جنازة الخاذف) يتبيّن لنا نموذج عن موقف الجماعة ممن يخالف أحكام سُنّتها. ويفسّر النووي حديث الخذف هذا فيقول: «وفيه **هجران** أهل البدع والفسوق ومنابذي السنة مع العلم. وأنه يجوز هجرانه دائماً. والنهي عن الهجران فوق ثلاثة أيام إنما هو فيمن هجر لحظ نفسه ومعايش الدنيا. أما أهل البدع ونحوهم فهجرانهم دائماً»[39]. ولا يقتصر موقف الجماعة على الهجران والقطيعة من نوع «لا أكلمك أبداً» و «لا أعودك في مرض» و «لا يظلّني وإياك سقف واحد»... بل تعتقد الجماعة أن المخالف قد تلحق به عقوبة جسدية مباشرة من عند الغيب. فقد قال رسول الله صلعم يوماً: «لا يخرج بعد النداء من المسجد إلا منافق، إلا رجل أخرجته حاجة وهو يريد الرجعة إلى المسجد» ولما خالف

---

(36) سنن الدارمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 144ـ 145.

(37) سنن الدارمي، 1/ 145.

(38) سنن الدارمي، 1/ 118. ويرد هذا الحديث عند البخاري وأبو داود والنسائي وابن حنبل وابن ماجة.. وفي باب الإستنجاء بالعظم والروث ينقل النسائي عن النبي صلعم قوله: «يا رُويفع (بن ثابت) لعل الحياة ستطول بك بعدي، فأخبر الناس أنه من عقد لحيته أو تقلّد وتراً أو استنجى برجيع دابة أو عظم **فإن محمداً بريء منه**» سنن، 8/ 135.

(39) صحيح مسلم، 3/ 106.

رجل هذا الحكم «وقع من راحلته فانكسرت فخذه»[40]. وبإزاء هذه الفعالية السلبية قد يكون للكلام فعالية إيجابية، ربما كان نموذجها ما جرى لأحد الرجال البارزين في الجماعة: «فقد كان خالد بن الوليد يفزع في نومه. فشكا ذلك إلى النبي صلعم. فقال له: أخبرني جبريل أن عفريتاً من الجن يكيدك. فقل أعوذ بكلمات الله التامات المباركات التي لا يجوزهن برّ ولا فاجر، من شرّ ما ينزل من السماء وما يعرج فيها، ومن شرّ ما ذرأ في الأرض ما يخرج منها، ومن شرّ كل ذي شرّ. فقالهن خالد، فذهب ذلك عنه»[41].

5 ـ ندّعي أن وقائع السلوك التي اشتملت عليها الصفحات السابقة تندرج ضمن الوقائع التي يتضافر على تكوينها كلٌ من المعتقدات الجماعية والأحوال النفسية والإستجابة الجسدية، وهي الوقائع التي يعتبر موسّ أن دراستها تشكل المدخل الرئيسي لفهم **«الإنسان الكلّي»**.

وعندما يتحدث موسّ عن مثل هذه الوقائع يربط وجودها قبل كل شيء بوجود مؤسسات مجتمعية بعينها قد تكون منقرضة في بعض مجتمعاتنا الحديثة، وإن تكن ما زالت موجودة في الكثير منها. في مقالته المترجمة هنا يشير إلى أن هذه الوقائع «معروفة حق المعرفة لدى العديد من الحضارات المسمّاة بالحضارات الدنيا. لكنها تبدو نادرة أو مفقودة في حضارتنا. وهذا يخوّلنا الحق بأن نضفي عليها طابعاً مجتمعياً صارخاً. إذ إنها تتوقف بما لا يقبل الشك على وجود أو عدم وجود عدد معيّن من **المؤسسات والمعتقدات المحدّدة** التي انقرضت في مجتمعاتنا كالسحر والمحرّمات أو التابوهات الخ.. لكن هذه الوقائع على كثرتها وشهرتها في أوساط تلك الشعوب لم تخضع حتى الآن، على ما أرى، لدراسة نفسانية واجتماعية على شيء من العمق» (ص 211).

إننا ننوّه هنا بما يشترطه موسّ من أن وجود مثل هذه الوقائع مرتبط بوجود «عدد معيّن من المؤسسات والمعتقدات المحدّدة» بصرف النظر عن مسألتين تطرحهما الفقرة السابقة: **أولاهما**: تسميته للحضارات «الدنيا» التي قد تكون مصطلحاً توافقياً، من نوع المصطلح الذي درج حول تسمية بعض الشعوب بالبدائية، دون أن يكون لهذا المصطلح دلالة قيميّة أو معيارية. **وثانيهما**: تفاؤله بالنسبة «لانقراض» المؤسسات والمعتقدات التي تُبنى عليها مثل هذه الوقائع، من المجتمع الأوروبي. فقد كان باريتو يعكف على تأليف

---

(40) الدارمي، سنن، 1/119.

(41) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، 6/275، نقلاً عن مسند أبي شيبة.

مصنّفه الضخم في الاجتماعيات[42] في الفترة التي كان موسّ يبلور فيها منهجه في فهم هذه الوقائع، ولم يكن باريتو متفائلاً بالمرة حول انقراض المؤسسات، ناهيك بالمعتقدات، التي تحتضنها. حتى إذا شئنا أن نستطلع استقصاءً اجتماعياً قام به باحثان[43] في الثمانينات من هذا القرن، تبيّن لنا أن ما لا يقل عن ثلث الفرنسيين ما زالوا «يعتقدون» مثلاً بدوران الشمس حول الأرض، (رغم كوبرنيكوس والتعليم الإلزامي في فرنسا) وبوجود الصحون الطائرة (التي لم يُفلح تحليل يونغ[44]، على أهميته، في تبديد «الأوهام النفسية» حولها). إن الدخول في تفصيل هاتين النقطتين الاعتراضيتين يقودنا إلى تفريعات أخرى مهمّة، لكنه لا يشكل خطراً، في رأينا، على قيمة المنهج الذي يطرحه موسّ لفهم هذه الوقائع. فلنعد إلى عناصر هذا المنهج وإلى «الإنسان الكلي».

كان موسّ قبل عامين من كتابة مقالته حول المفعول الجسدي لفكرة الموت قد ألقى محاضرة في «جمعية النفسانيات» (عام 1924) بعنوان «العلاقات الفعلية والعملية بين النفسانيات والاجتماعيات»[45]. إن لهذه المحاضرة أهمية خاصة في بلورة عناصر المنهج الذي نحن بصدده، خاصة وأن المقالة حول فكرة الموت كانت بمثابة «البرهان» المؤيّد بالوثائق على ما كان موسّ قد طرحه في المحاضرة المذكورة، وأن فكرة «الإنسان الكلّي» التي كانت قد طُرحت في مقالته حول الهبة (1925) لم تكن قد أوليت جهداً كافياً. والإنسان الكلي هو كائن مجتمعي تختلط وتتفاعل لديه، في نصاب واحد، كلٌّ من المعتقدات الجماعية والأحوال النفسية والممارسات الجسدية، وذلك بخلاف «الإنسان المضاعف» Homo Duplex الذي يتحدث عنه موسّ، بعد دركهايم، والذي لا يوجد إلا بأعداد ضئيلة «حتى في أوساط الأمم الغنية» على حد تعبيره. يقول موسّ في محاضرته المذكورة: «إن الإنسان العادي في أيامنا هذه ـ وهذا يصحّ بشكل خاص على النساء، فضلاً عن جميع الرجال تقريباً في المجتمعات الغابرة أو المتأخرة ـ هو «إنسان

(42) باريتو «مصنف في الاجتماعيات العامة»، جنيف، مكتبة دروز، V. Pareto: «Traité de sociologie générale», Genève, Libr. Droz, 1968.

(43) كابفرر ودوبوا، «كشّ علم»، باريس، المنشورات العقلانية الجديدة، 1981.
J. Kapferer et B. Dubois: «Echec à la science», Nouvelles éditions rationalistes, Paris, 1981.

(44) كارل يونغ «أسطورة حديثة»، باريس، غاليمار، سلسلة أفكار، رقم 323.
C. Jung: «Un mythe moderne», Gallimard, Paris, Collec. Idés No. 323.

(45) M. Mauss: «Rapports réels et pratiques de le psychologie et de le sociologi» (1924) in: «Sociologie et anthropologie», PUF. 1950.

كلي»: «إن كيانه بأسره يتأثّر بأدنى إدراك حسّي من إدراكاته، أو بأدنى صدمة ذهنية. إن دراسة هذه «الكلّية» أمر أساسي بالنسبة لكل ما لا يتعلق **بالنخبة** التي نجدها في مجتمعاتنا الحديثة. وأحد الأخطاء الشائعة في الاجتماعيات هو الاعتقاد بوحدة العقليّات التي يُصار إلى تصوّرها، إجمالاً، على غرار عقلية... من نوع عقليتنا. فساعدونا إذن على تقويم هذا المنهج الأعوج».

«... وكلما رجعنا نحو الأشكال المجتمعية الأقلّ نماءً.. كلما وجدنا أنفسنا إزاء بشر غرائزيّين. فإذا سمحتم لي باستعمال هذا التعبير فإنني أفضل أن أقول بشراً كلّيين. كذلك فنحن نجد هؤلاء البشر «الكليين» في شرائح مجتمعاتنا وخاصة المتأخرة منها. وبالتالي فهم الذين يشكلون الأغلبية في العناصر الإحصائية المتوفرة لدينا، وخاصة من حيث الاستطلاعات الأخلاقية، نظراً لأن الطبقات المتمدنة ما تزال ضئيلة العدد حتى في أوساط الأمم الغنيّة» (ص 306).

كما يشدّد موسّ على هذه المعتقدات الأخلاقية والمعنوية من حيث فعلها في الجسد: «فعندما نتناول بالدراسة وقائع مخصوصة أو وقائع عامة، فإننا في الحقيقة نجد أنفسنا دائماً إزاء الإنسان بكماله وتمامه، كما قلت لكم. فالإيقاعات والرموز[46] لا تطرح فقط مسألة **جُماع جسده وجُماع نفسه في آن واحد**، بل إننا عندما ندرس واقعة مخصوصة من واقعات المجتمع نفسه، فإننا نجد أنفسنا تجاه **كلّ معقّد نفساني ـ جسماني**. إننا لا نستطيع أن نصف حالة إنسان «مُلزَم»، أي ملتزم أخلاقياً ومعنوياً وموسوسٍ بالتزاماته هذه، كأن ندرس نقطة معينة تتعلق بالشرف مثلاً، إلا إذا عرفنا ما هو وقع **معنى هذا الإلتزام من الناحية الجسمانية**، لا من الناحية النفسانية فقط. إننا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للإنسان أن يؤمن بأنه سبب فعّال عندما يصلّي مثلاً، ما لم نفهم كيف أنه في حال تكلّمه، يسمع نفسه ويؤمن ويختلج فيه كل عصب من أعصاب كيانه» (ص 305).

ويختتم موسّ هذه الفقرة مخاطباً النفسانيين بقوله:

«أعطونا إذن نظرية في العلاقات القائمة بين مختلف أنصبة العقلية، وفي العلاقات القائمة بين هذه الأنصبة والجسد.. فربما كان لنا عندئذ أن نفهم هذه التحركات

---

(46) ينبغي لنا أن نطّلع على أعمال لوروا غورون ـ تلميذ موسّ ـ ليتبيّن لنا كيف أن للإيقاعات والرموز بعداً جسدياً أساسياً. انظر: «البادرة والكلام»، باريس، 1964.
Leroi-Gourthan, «Le geste et la parole», Albin Michel, Paris, 1964.

الجماهيرية وهذه التحركات الجماعية التي هي الظاهرات المجتمعية، هذا إذا كان صحيحاً، كما نعتقد، إن بعض الغرائز وبعض ردود الأفعال التي تستنير بعدد بسيط من **الأفكار ـ الدواليل**[47] هي التي تجعل البشر يتّصلون فيما بينهم ويتواصلون» (305).

ولا يني موسّ يكرر أن هذه الحالات تقتضي دراسة هذه العناصر الثلاثة مجتمعةً: الجسد والفكر والجماعة:

«إن كل ما وجدتُه مثيراً للإهتمام في الإكتشافات الجديدة التي حققتها النفسانيات يتعلق لا فقط بنصاب الوعي الخالص، بل بالنصاب الذي يجعلها تنخرط في علاقتها بالجسد. والحق أننا في علمنا، أي في الإجتماعيات، لا نعثر أبداً، أو لا نكاد نعثر البتّة ـ اللهم إلا في الأدبيات الخاصة، أو في ميدان العلم الصافي ـ على إنسان موزّع على ملكات. بل نجد أنفسنا دائماً إزاء **جسده وعقليته برمّتهما**، كمعطيين يتقدّمان لنا **دفعة واحدة**. والحق أن **الجسد والنفس والمجتمع تختلط جميعاً** هنا. هكذا فالوقائع التي تهمّنا ليست وقائع مخصوصة بهذا الجزء من العقلية أو ذاك، بل هي وقائع من نصاب بالغ التعقيد، بل من أعقد نصاب يمكن تصوّره. هذا ما اقترح تسميته بالظاهرات الكلّية، أي الظاهرات التي تساهم فيها لا الجماعة وحدها، بل أيضاً وعبر هذه الجماعة، جميع الأشخاص، جميع الأفراد في **تتامّهم المعنوي والمجتمعي والذهني، وخاصة الجسدي أو المادي**» (303).

**هكذا لا يعود السلوك الجسدي «الغريب»**، المبني على معتقدات جماعية، ولو كانت غيبية، **سلوكاً شاذاً أو لاعقلانياً**، ما دام جزءاً من كلّ، أي ما دامت إوالاته غير مستقلّة بذاتها، بل ناجمة عن وحدة متكاملة، عن بنية (كما سيقول الذين وجدوا في موسّ رائداً لهم) تتكامل عناصرها النفسية والذهنية والعقائدية والجسمية الخ..

«إن الإضطرابات الذهنية والمفارقات والمكبوتات وأنواع الهذيان والتهيؤات التي لا تعاينونها إلا بصعوبة وفي حالات مَرَضية، نملك نحن منها ملايين النماذج لنضعها بين أيديكم. والأهمّ من هذا **أن النماذج المذكورة حالات سليمة**. مثال ذلك هذا «الهوس بالموت» (أو التاناتومانيا) الذي حدثتكم عنه، أي هذا النفي العنيف لغريزة الحياة من جانب الغريزة المجتمعية. فهي ليست حالة معتلّة لدى الإستراليين والماووري، بل حالة

---

(47) ربما كان من اليسير علينا أن نفهم دور بعض من هذه «الأفكار ـ الدواليل» في تشكيل لحمة «التحركات الجماهيرية» وتواصلها في مجتمعنا خلال السنوات الأخيرة.

سليمة[48]. وفي حين أنكم لا تتناولون هذه الحالات الرمزيّة إلا نادراً، وأنها غالباً ما تندرج عندكم ضمن سلسلات من الوقائع المعتلّة، فإننا من جهتنا، نضع أيدينا بصورة ثابتة على حالات عديدة جداً منها، وضمن سلسلات لا تحصى من الوقائع السليمة» (299).

إن هاجس الموت هذا «يتيح لكم في الواقع أن تروا بصورة تفصيلية ما الفكرة التي ينبغي تكوينها عن **غريزة الحياة** لدى الإنسان: أي إلى أية درجة تكون هذه الغريزة متعلّقة بالمجتمع، **وكيف يمكن للفرد نفسه أن يتنكّر لها، لأسباب لا تخصّ الفرد بما هو فرد.** والحقيقة أن الدراسة التي سأقدمها لكم ستكون دراسة «المعنويات» الإنسان. وسترون فيها كيف أن **الاجتماعي والنفساني والجسماني تختلط فيها أيما اختلاط**» (302).

6 ـ لا شك في أن الكلام عن وحدة النفس والجسد والمعتقد الجماعي أو عن دراسة الإنسان «الكلي» كلام عام وربما كان غامضاً. لكن عموميته وغموضه ناجمان عن أن المشروع الذي طرحه موسّ لم يُتابع ولم يُنجز حتى من قبل صاحبه. فباستثناء المقالة حول فكرة الموت والمقالة التي يتحدث فيها موسّ عن تقنيات الجسد، لا نجد لديه خلال ربع القرن الفاصل بين محاضرته التي لخّصنا أفكارها الرئيسية أعلاه وبين وفاته عام 1950، مساهمات تُغني المشروع مباشرة. ربما لأن المسألة المطروحة أوسع من أن تحيط بها حياة رجل بمفرده، وربما لأنها بعد طرحها ما لبثت أن تشعّبت بتشعّب الموضوعات التي ينبغي التعمق في بحثها قبل الوصول إلى نظرية اجتماعية بصددها. فمن المعروف أن موسّ لم ينشر في حياته كتاباً واحداً. رغم أن المقالات التي كتبها والتي جُمعت بعد وفاته بلغت حوالي 2000 صفحة. فقد كان الرجل «معلّماً» بالدرجة الأولى، معلّماً من ذاك الطراز السقراطي النادر الذي يغلّب النقاش المتعمق المفتوح على المحاضرة المنبريّة، دون التعويل بالدرجة الأولى على المقال المكتوب. هكذا كان أثره الرئيسي يتجلّى في صقل جيل من التلامذة ممّن ستنشأ بناء على أبحاثهم معطيات النياسة الفرنسية من بعده. فنحن نجد بين تلامذته أسماءً ما لبثت أن عُرفت بجدّية الأبحاث، تتراوح بين روجيه كايوا وجان بول فرنان، مروراً بدومون وفارانياك وكويزينييه وسوستيل وروِدنسون ولوروا غورون ودوفرو. . . رغم تعدّد الإتجاهات التي توزّع عليها هؤلاء التلامذة. وربما كان في انصراف تلامذة المعلم الواحد إلى اهتمامات إناسية ونياسية

(48) حول ما إذا كانت هذه الظاهرات سليمة أو معتلّة، انظر: جورج دوڤرو: «السليم والمعتلّ»، رغم أن دوڤرو يعتبر أن ظاهرات مثل الأموك والبرسيريك ظاهرات معتلّة.
G. Deveveux: «Normal et anormal» (1956), Paris, Gallimard, 1970.

شتّى دليلٌ واضح على أن مشروع دراسة «الإنسان الكلّي» يتطلب من الجهود أكثر مما كان المعلم نفسه يظن. لذا نجد مفكّراً كليفي ستروس يصف **هذا المشروع**، في تقديمه عام 1950 لأول مجموعة نُشرت من مقالات موسّ[49]، **بأنه ما زال «حديثاً» و«راهناً»** منوّهاً بأهمية مقالته حول فكرة الموت بالذات:

«يندهش المرء قبل كل شيء إزاء ما يمكن تسميته بحداثة فكر موسّ. فمقالته «حول فكرة الموت» تقودنا إلى صلب الإهتمامات التي لم تصبح راهنة في الطب المسمّى بالنفسي ـ الجسدي (البسيكوسوماتيك) إلا خلال السنوات الأخيرة فقط. لا شك في أن الأعمال التي بنى عليها «كانون» تفسيراً جسمانياً للاضطرابات التي أطلق عليها اسم الاضطرابات الهوميوستاتيكية[50] هي أعمال تعود إلى الحرب العالمية الأولى. لكن هذا العالم الحِياوي الشهير لم يعمد إلا منذ فترة وجيزة إلى تضمين نظريته تلك الظواهر المفردة التي يبدو أنها تعبّر تعبيراً مباشراً عن العلاقات القائمة بين الجسماني والمجتمعي، وهي علاقة كان موسّ قد لفت الانتباه إليها منذ عام 1926، لا بوصفه أول من اكتشفها على ما نظن، بل بوصفه من أوائل الذين شدّدوا على صحتها وشمولها، وخاصة على أهميتها القصوى في مجال التفسير السليم للعلاقة بين الفرد والجماعة»[51].

* * *

هكذا نصل مع كلمة ليفي ستروس هذه إلى التعريف بالسيد كانون صاحب المقالة المترجمة الثانية حول الموت بالسحر. كان «كانون» عندما كتب هذه المقالة[52] أستاذاً للحياوة (البيولوجيا) في جامعة هارفرد الأمريكية. وقد بدأ أبحاثه منذ أن كان يمارس الطب الجراحي خلال الحرب العالمية الأولى بمقالات قد يكون في عناوينها دلالة على مضمونها، منها مقالة حول «بعض التحولات في توزيع الدم وخصائصه ضمن الشروط الجراحية» (1917)، ومقالة حول «الصدمة الناشئة عن عملية جراحية خطيرة» (1923)،

(49) موسّ «الاجتماعيات والإناسة».

(50) نسبة إلى الـ Homéostasie وهي، في الجسمانيات، استقرار مختلف الأنصبة الجسدية وتوازنها لدى الكائنات العضوية الحيّة.

(51) ليڤي ستروس، تقديم «الاجتماعيات والإناسة»، ص X. وستروس ينوّه هنا بهذه المقالة للمرة الثانية، بعد أن كان قد أشار إليها للمرة الأولى عندما كتب مقاله حول «الساحر وسحره» عام 1949. انظر: الإناسة البنيانية. المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 183، والنص الفرنسي ص 183.

(52) نشرت للمرة الأولى في مجلة «الأناس الأمريكي»، 1942، مجلد 44، ص 169ـ 181.
Walter B. Cannon: «Voodoo Death», Américan Anthropologist, April-June, 1942, Vol. 44, P. 169-181.

وبحث في «التغيرات الجسدية في حالات الألم والجوع والخوف والغضب» (1929). وتطورت هذه الأبحاث بشكل خاص نحو دراسة التغيرات الجسدية التي تنشأ عن الانفعالات النفسية. فعمل كانون بمساعدة العديد من الأساتذة والمعاونين ـ كما تشهد مقالته ـ على بلورة النظرية التي تدرس تأثير النفسانيات على الجسمانيات، والتي تُسمّى بالطب السايكوماتيكي.

أما في هذه المقالة فيدرس الرجل حالة مخصوصة بعينها هي حالة الموت بالسحر. أن أهمية هذه المقالة تكمن في كونها خطوة أساسية على طريق الانتقال بفهم الظاهرة من حيّز الأحجية والأسطورة إلى حيّز العلم والتاريخ. عندما نطرح سؤالاً من نوع: هل يموت الإنسان فعلاً بتأثير السحر (أو الخوف أو العشق، الخ. . .)؟ فإن الجواب بنعم، يملك قسطاً مرتفعاً من الصحة. ولكن إذا كانت مقالة مثل مقالة موسّ لا تكفي علمياً لحسم الجواب، لأنها تدور حول «اللماذا»، مشيرةً إلى أن المعتقدات الجماعية والحالات النفسية الناشئة عنها هي التي تُدخل على جسد الفرد تحولات جذرية تؤدي إلى تعطيله، فإن أبحاث كانون هي التي تشجع على الجواب الإيجابي لأنها تصف «الكيف»، فتسعى إلى تحديد هذه التغيرات الجسدية وقياسها وكيفية انتهائها إلى الموت. إن السؤال الذي تجيب عنه مقالة موسّ (وغيره) هو: لماذا يحصل الموت بالسحر؟ أما: كيف يحصل هذا الموت؟ فسؤال لا يُجاب عليه إلا بناء على أبحاث مثل أبحاث كانون. وواضح أن كانون يعتمد، مثل موسّ[53]، على العديد من المعاينات والتقارير التي وضعها أناسون وأطباء حول الظاهرة المذكورة، وهي معاينات وتقارير تتراوح بين الملاحظات الوصفية التي دوّنها أمثال سوردي سوزا في القرن السادس عشر (1587) عن هنود التوبينامباس، وتنتهي بالملاحظات المختبرية التي أجراها كانون نفسه مع معاونيه. لكن كانون ينتقل على طريق فهم الظاهرة نقلة نوعية إذ يطرح فرضية علمية ذات نصيب كبير من الصحة لتفسيرها. وبديهي أن هذا الطرح لم يكن ممكناً إلا بعد أن أصبحت الظاهرة في حيّز المختبر. فيدور الكلام عندئذ عن أمور محدّدة وخاضعة للمراقبة كضروب الإنفعالات التي تتأثر بها أجزاء من الجهاز العصبي، وكيفية تأثيرها بدورها على جريان الدم أو انقباض الأوعية الدموية أو فرز الأدرينالين. . مما لا يستطيع الجزم بصحته أو عدم صحته إلا ذوو العلم بهذا الفرع المخصوص من فروع المعرفة،

---

(53) يعتمد موسّ لكتابة مقالته حول فكرة الموت وحدها على أبحاث ومعاينات ما لا يقل عن أربعين باحثاً تناولت دراساتهم شعوباً وقبائل مختلفة ومتباعدة.

وبناء على اختبارات عينية قد تكون هذه الهرّة موضوعاً لها، أو تلك الغدّة بالذات، أو ذلك المخدّر دون غيره، إلى آخره. . .

7 ـ وبعد. يتضح أن الغاية من ترجمة هاتين المقالتين ومن الملاحظات عليهما غاية منهجية. فهي تتوخّى تناول ظاهرة محددة في موقعها ضمن منهج بعينه يدّعي معالجتها. لكن الذي لا يخفى أيضاً هو أن هذه المسألة على جزئيتها قد يكون لها أن تنداح على مسائل ثقافية عامة.

# مَن قضى ومَن ينتظر(*)

## (1)

يطلع علينا عام 1987 بكتابات لا يبدو أنها على شيء من التفاؤل بأوضاع مجتمعاتنا، ناهيك بمستقبلها. ويبدو أيضاً أن أكثر ما تشكك فيه هذه الكتابات «حداثة» هذه المجتمعات. فبرهان غليون يتحدث عن «وهم الحداثة» كفصل من فصول كتابه «مجتمع النخبة». حتى أنه بعد اكتشافه أن ليس في الأمر حداثة ولا من يحدّثون، يتساءل عما إذا كان هناك «إمكانية للسيطرة على حركة التحديث هذه للحدّ من نتائجها السلبية»، وذلك قبل أن تؤول هذه النتائج إلى القضاء على «الأمة» قضاء مبرماً بأن «تحطّم قواها وتجبرها على التراجع والتقهقر والتبعية المستمرة، ثم التمزّق وربما التشتت والزوال». سلسلة من المفردات تتخمّر في ذهن الكاتب المشفق على مصير أمته تشاؤماً جليدياً ينبىء بالتمزق، ويتخوف من التشتت، ويهجس بالزوال. صورة قاتمة، والحمد لله، الذي لا يحمد على كل هذه المكروهات سواه.

هشام شرابي في كتابه «البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر»، يشكّك هو الآخر بحداثة هذا المجتمع. فيرى «أن البنى البطركية للمجتمع العربي لم تحل محلّها في السنوات المئة الأخيرة، بنى حديثة بالفعل. فهي على العكس، قد تعززت واستمرت في أشكال مشوّهة ملقحة بالحداثة». وإن المجتمع العربي ليس مجتمعاً حديثاً بالرغم مما جرى فيه من «تقدّم» وما فيه من «حداثة». وعملية التحديث هذه في فهم شرابي، «لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية»، فإذا كان ذلك كذلك فإن علاقات التبعية تؤدي حتماً «لا إلى الحداثة، بل تصبح نوعاً من الحداثة المعكوسة». ولا يقل شرابي تشاؤماً عن غليون. فهو يتحدث عن «هذا العجز الكلي» وعن «الانهيار الشامل» مما

---

(*) نُشرت في مجلة الفكر العربي، العدد 45، آذار 1987.

يؤدي «ليس فقط إلى اليأس والقهر والشتيمة، بل أيضاً إلى فقدان الثقة بكل ما هو عربي». فلا يطلع على الرجل بصيص من أمل إلا من حضن أمه بعد أن يئس من صدر أبيه... فهو من أول الكتاب يجدّد العمل «بالقاعدة الأساسية: تحرير المرأة شرط لتحرير المجتمع». ويشير في آخره إلى «أن الحركة النسائية هي ربما الحركة الوحيدة القادرة على إطلاق الشرارة التي تتيح نسف المجتمع العربي الحديث من الداخل». هكذا، ورغم أن بيننا من يرى «النسف من الداخل» قائماً على أقدام الرجال وسوقها منذ عقد وأكثر دون جدوى، لا يتأمل المؤلف خيراً إلا بالنسف النسائي من الداخل.

وفي حين يعتمد شرابي على همّة «الحركة النسائية»، يتّكل غليون على التزامه بمصالح الشعب، وعينه من هذه الزاوية على إصلاح التعليم وعلى التنمية الثقافية وعلى احترام شروط العلم، الذي سرعان ما ينقلب الكلام عليه إلى ما يشبه السحر: فالعلم «بقدر ما يوحّد معارف ومفاهيم وتصورات المجتمع ككل، ويسمح للجماعة بالتطور المتساوي والمتكافىء في جميع القطاعات، وعلى جميع المستويات، يصبح الشرط الأول لتكوين عقلانية فعلية». نعم. وكأنّ العلم في الولايات المتحدة العظمى قد محا بممسحة نظيفة كل آثار «التطور اللامتكافىء» في المجتمع الأمريكي فعادت قطاعاته ومستوياته متساوية كأسنان المشط. أو أن العلم في فرنسا أو في الاتحاد السوفياتي قد «وحّد» معارف ومفاهيم وتصوّرات المجتمعين المذكورين في غفلة عن سائر البشر والعباد. أو أن هذا العلم نفسه بعد ضخّه طوال عقود بل قرون من محمد علي مصر إلى شاه إيران قد أسفر ونحن لا ندري عن «عقلانية فعلية» لا تشوبها شائبة ولا يغبّر عليها غبار.

من التراجع والتقهقر والتبعية عند غليون، إلى العجز والانهيار وفقدان الثقة مع شرابي، نصل مع جورج قرم إلى الانفجار. فالرجل إذ يختار عنواناً لكتابه «انفجار المشرق العربي» ينوّه منذ صفحاته الأولى باستمرار «التخلّف والذل» كعنصرين من عناصر أساسية تتحكّم في المشرق العربي. وهو لا يقلّ عن زميليه تشاؤماً. فيستعيذ من شرّ «تلاشي البدائل كافة لتترك الشرق الأدنى والغرب الأدنى على حدّ سواء يغرقان في ظلام الاستبداد والطغيان» ما لم توجد «حلول ديناميّة خلاّقة» لا يرشدنا الكاتب والحق يقال إلى أي منها.

لا جديد إذن تحت شمس الفكر العربي الحديثة: شرابي يعود بنا، إلى قاسم أمين وإلى منافحته عن المرأة العربية. أو إلى ذلك الشاعر الذي كان يصيح منذ مطلع القرن: «من لي بتربية النساء فإنها في الشرق علة ذلك الإخفاقِ». كما يعود غليون إلى طه

حسين الذي طلع الشعر على لسانه وهو ينبه إلى «مستقبل الثقافة في مصر» (أي منذ نصف قرن بالضبط) وينصح بأن «تؤخذ أمور التعليم كلها بالجد والحزم، وأن يكون تنظيمها دقيقاً. . وأن تتولى الدولة وحدها. . شؤون التعليم كلها. . إلى أمد بعيد. .». وأما قرم. . .

## (2)

كان الأنّاس المعروف ألفرد مترو قد وضع في الخمسينات من هذا القرن دراسة بعنوان «ثورة الفأس»(*) تحدث فيها عما أحدثه دخول الفؤوس الحديدية على حياة بعض القبائل التي لم تكن تعرف الحديد من قبل، ناهيك بالفأس الحديد. كان دخول هذه الفأس مدعاة لتخريب نظام مجتمعي بكامله، ونسف نمط حياة كان ما يزال صامداً في وجه أسباب التغيير منذ قرون: تغيّرت وتيرة الحياة وطبيعة القيم والتبادلات والعلاقات المجتمعية والاقتصادية، بل ونصوص أساطير متوارثة منذ آلاف السنين. مما آل إلى حالة تسيّب كاملة، ما لبثت أن أدت إلى انهيار فعلي تفككت على أثره هذه القبائل وتاه أفرادها في الفيافي، وما لبثوا أن انقرضوا، شأنهم ربما شأن جديس وطسم وأهل الرسّ. . .

ويخلص الأنّاس المذكور إلى أن اختلال النظام المجتمعي الذي يحصل بناء على ظاهرات كهذه إنما ينتمي إلى ما يمكن تسميته «علم أمراض الجماعات البشرية الذي لاقى العلماء كثيراً من العنت وبذلوا كثيراً من الجهد لتحديد ورصد معالمه». بل إن الباحث لا يتردد في القول إن هذه القبائل المصابة بالمرض المذكور كانت «ضحية وفرة في الخيرات» التي أتاحتها التقنية الجديدة. وليس ـ كما قد يسرع إلى بعض الأذهان ـ نتيجة لادقاع مادي أو اقتصادي. لقد انهار النظام المجتمعي بانهيار مقوماته جميعاً، رغم أن المستوى الاقتصادي كان قد ارتفع.

كان تبنّي الفأس الفولاذية رغم كونها تقنية أشد اتقاناً وفعالية من الفأس الحجرية المرعية الاستعمال (بل بسبب كونها أشد فعالية) قد أدى إلى انهيار التنظيم المجتمعي وإلى تفسخ الجماعة.

والجماعات البشرية لا تبني كل يوم سستاماً مجتمعياً متكاملاً. فهي إذ تفلح، بعد لأي، في بناء مثل هذا السستام وتلمس بالتجريب عبر العقود، بل القرون، أنه بات يفعل فعله ويقوم بدوره في تنظيم حياة الجماعة وتأمين حدّ معقول من الطمأنينة لأهلها

---

(*) راجع ترجمتها الملحقة بهذه المقالات.

حتى تتمسّك به وتحافظ عليه، وتحرص على حمايته من غِيَر الزمان وتقلباته، ومن هنا هي «محافظة». من هنا نفهم كل تلك الأمثلة التي ترد في دراسات الأناسين، والتي يتبين منها «عناد» بعض الشعوب وتمسكها بتقنياتها المخصوصة، مثلاً، رغم اقتناعها في كثير من الأحيان بأن تقنيات جيرانها ربما كانت أجدى وأفعل.

هؤلاء قوم (على ما يذكر ليفي ستروس) يصرّون على العيش من التقاط الرز البري، الذي هو غذاؤهم الرئيسي، رغم أنهم «على معرفة تامة بالتقنيات الزراعية التي يستخدمها جيرانهم. .» ورغم أن الرزّ البري «قابل تماماً للزراعة». وأولئك قوم (على ما يذكر إلياد) يصرّون على استعمال الرمح، سلاحهم التقليدي، رغم اختبارهم، بالتجربة، فعالية سلاح جيرانهم الأعداء، الذي هو القوس والنشّاب.

نفهم هذه الأمثلة، ونفهم أيضاً لماذا كانت مجتمعاتنا، وربما ما زالت من حيث شرائحها الأهلية، تمانع ممانعة شديدة ضد عناصر التحديث التي تتهدد تنظيمها المجتمعي بالتغيير. والحق أن إدخال عنصر جديدة محل عنصر قديم في سستام ما، مهما كانت طبيعة هذا السستام، يتطلّب إحاطة بكثير من الأمور ومراعاة لمقاييس ومعايير شتى. حتى إذا كان السستام القائم مجتمعياً، صارت المسألة تتطلب دقة أين منها دقة العمليات الجراحية. فأنت إذ ينثقب إطار سيارتك، من غير شرّ، لا تجد نفسك حراً في استبداله بأي إطار كان. فلا بد لك من اتخاذ إطار يخضع لمواصفات كثيرة. ومن هنا تجشيم نفسك عناء الحمل الدائم لإطار من طراز الإطارات التي تستعملها. بل إنك إذا انقطع زر من أزرار قميصك أو سترتك، لا تجد نفسك مطلق اليد في استبداله بأي زرّ كان، تحت طائلة تعريض «هيئتك» بأسرها للتساؤل. فإذا كان هذا هكذا في الأمور النافلة فكيف به في أعوص الأمور على الإطلاق التي هي أمور السساتيم المجتمعية وتغيراتها. حتى أن المرء بات يعجب من أمر أولئك الذين يتحدثون بخفة عن أمور التغيير المجتمعي وكأنها من تحصيل الحاصل أو من المسلمات البسيطة، فيتساءل عما إذا كانوا يدركون بالفعل عمّ يتحدثون.

لا يكفي إذن أن تتوفر تقنية أفضل من تلك المرعية الإجراء في تنظيم مجتمعي ما، حتى يتهافت الأهلون على استقبالها. فإذا تهافتوا ولا بدّ دون إعمال بصيرة وطول أناة، فلأن وراء هذا التهافت ما وراءه من تهافت آخر بالأصل. أما من حيث الموقف الطبيعي (إذا جاز الكلام عن طبيعة في الاجتماع) فالجماعات البشرية مهما كان شأنها، تدرج بالأصل على اعتبار تنظيماتها ومعتقداتها بل وأشخاصها، أفضل ما يمكن أن ينوجد في الوجود. ويروي الأناس نيموونداجو، الذي تبنّته إحدى القبائل بعد أن تزوّج إحدى

نسائها، كيف أن أهل القبيلة كانوا ينتحبون شفقة عليه كلما ذهب ليزرو بلاده الأصلية، نظراً لتلك الأهوال التي لا بدّ أن يعانيها بعيداً عن المكان الوحيد ـ قريتهم ـ الذي يستحق عناء العيش فيه.

والحق أن شعوب منطقتنا لم تتخلّ عن تقنياتها بالهيّن. ولا هي أُغرِمت من النظرة الأولى بالحداثة التي يترنم بذكرها الآن كثير من المترنمين. لقد ظلت شعوب هذه المنطقة تتحلى برجاحة الموقف وأناته طيلة قرون. ولعل تلك الرجاحة والأناة يعودان إلى نوع من الاطمئنان إلى تنظيم مجتمعي كان فاعلاً، أو كان ما زال فاعلاً منذ زمن. فكان شأنها مع مستجدّات الحداثة لدى الآخرين شأن المعلّق بحذر على تحسن أحوال جاره: «أسعده الله وأبعده». هكذا يروي قنصل فرنسا هنري غيز في «تقرير» له عن «إقامة سنوات عدة في بيروت ولبنان» (1847) أن الاختلاف الكبير بين الطريقة السورية والطريقة الأوروبية في استخراج الحرير كان «يحرم السوريين من منافع جمّة كان بوسعهم اقتناؤها». ويذكر الرجل أنه قد «أتيحت لأرباب هذه الصناعة عدة ظروف أدركوا فيها أنه يمكنهم أن يحسّنوا عملهم. فقد رأوا بأعينهم نماذج من شرانقهم المحلولة في فرنسا، ثم أجريت هذه التجارب وأكملت على مرأى منهم في مصنعين فرنسيين أُسِّسا في بيروت والضواحي. إلا أن تأثير العادة كان مستحكماً في نفوس هذه الشعوب حتى أنها تفضّل مساوىء ما اعتادته على اتباع طريقة مضمون نجاحها». ورغم أننا لا ندري على وجه التحقيق أشرّاً أراد القنصل الفرنسي بمعشر السوريين المشتغلين بالحرير أم أراد بهم رَشَدا، إذ يريد لهم تجنّب مساوىء ما اعتادوه بأن يدلّهم على طريقته التي تعود عليهم «بالمنافع الجمّة» كما يقول، نرى أن تفسيره لإعراضهم عن هذه الطريقة بـ «عدم مبالاتهم وقلة تفكيرهم وكرههم للتجديد» تفسير قصير النظر. إذ إن الحصول على نوع من «المنافع» وأن تكون «جمّة» أمر لا يقوى على المجازفة به ـ تحت طائلة تخريب نظام بأسره من العلاقات ـ إلا من كان يشرف على الأخذ بالطرائق الجديدة من موقع التحكّم بمعظم جوانب الوضع. ذلك أن الأخذ بما عند الآخر، من طرائق وتقنيات، وإحلالها محلّ الطرائق والتقنيات المرعية الإجراء عند الذات الثقافية منذ عهود، عملية دقيقة كما أشرنا. بل إننا نزعم أن مجمل العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تتوصل إلى رصد حيثيات هذه العملية ودقائقها لوضع قوانين لها أو إرشادات مفيدة ومقنّنة بشأنها. وبديهي أنه لا يستوي «تقليد الغالب للمغلوب» و «تقليد المغلوب للغالب»، كما يقرّر ابن خلدون بسذاجة وصفية. إذ إن وضع هذين التقليدين موضع المساواة دون تقرير البينيّة المرهفة بينهما أمر لا يؤدي إلا إلى تعمية. فبينما نرى من جهة

أن الأخذ بتقنية الفأس الفولاذية قد أدى إلى انهيار التنظيم المجتمعي بأسره عند معشر اليير يورانت، ونرى من جهة ثانية، تمهلاً وأناة لدى السوريين الذين يتحدث عنهم غيز تجاه تقنيته في استخراج الحرير، يروي مونتسكيو في مطارحاته حول «أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» أن عظمة الرومان كانت تقوم، في جملة ما تقوم، على التخلي عن عاداتهم وتقنياتهم، بما في ذلك تقنيات الحرب بشكل خاص، ما أن يكتشفوا أن لدى الآخر ـ وإن يكن عدوهم ـ أفضل منها. هكذا سارع روملوس إلى الاستعاضة عن الترس الأرجي بالترس العريض الذي أخذه عن حلفائه اللاسيديمونيين. ولما تبيّن للرومان أن سيف الاسبان أمتن وأقطع «تخلّوا عن سيفهم وتبنوه» كما يقول بوليبوس. لكنهم رغم كل ما أخذوه عن الآخرين: الأحصنة عن النوميديين، القوس والنشاب عن أهالي كريت، المقاليع عن أهل باليار، السفن عن أهل رودس. . . «لم ينسوا شيئاً مما كان لديهم». وهذا هو المهم. أي أن هناك عملية اندماج متكامل بين المأخوذ عن الآخر والموروث عن الذات. وأن هذه العملية لا بد أن تتم على يد ماهرة ومجرّبة، وانطلاقاً من موضع الثقة بما تفعل. وبديهي أن الأمر يختلف كلياً عندما لا تأتي هذه العملية نتيجة لأخذ اختياري متأنٍ ومدروس، بل نتيجة لما يفرض فرضاً في الأمر الواقع، وانصياعاً لوطأة الذين ينصّبون أنفسهم صُنّاعاً لمجرى التاريخ وأوصياء على مصالح الشعوب.

لقد شهد تاريخ البشر على ما يبدو ثورتين حاسمتين على صعيد الوصاية هذه، إحداهما في أزمنته القديمة، وهي التي تسمى بالثورة الحجرية الجديدة (النيوليتية)، والثانية في أزمنته الحديثة وهي الثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا. بين هاتين الثورتين الحاسمتين لم تكن فتوحات اليونان والرومان والعرب المسلمين إلا ثويرات جزئية محدودة الأفعال. ولا يُعتدُّ بطول السنين التي استمرتها الثويرة العربية الإسلامية. فرُبَّ عام واحد من إنجازات الثورة الصناعية وفعلها في العالم الحديث كعقود كثيرة مما تعدّه أحداث الامبراطورية الرومانية أو الخلافة الإسلامية على صعيد التغيّرات الفعلية في حياة الشعوب وأنماط معيشتها.

**(3)**

كان الكثيرون قد استبشروا إذن بالثورة الصناعية في أوروبا، وعلّقوا آمالاً عريضة على ما أنجزته من تطوير للعلوم والتقنيات. حتى أن هذا النموذج الحضاري خلب ألباب المتنوِّرين الشرقيين الذين شاهدوا بعض نماذجه في لندن وباريس، كالطهطاوي

والشدياق والمرّاش والنجار وزكي وغيرهم، وذلك منذ أواسط القرن الماضي. ورغم أن هذه الثورة كانت وليدة اجتياحات ونهب وتدمير للعالم الجديد، ورغم أنها كانت في أوج تأهبها للانقضاض على القديم، بل انقضاضها عليه بالفعل، ضربت الذاكرة لدى طيبي القلوب والمتفائلين بالتاريخ صفحاً رشيداً عن المساوىء، وعلّلت النفس بالمحاسن، مبرّرة انصياعها للأمر الواقع بحديثها عن الحتمية التاريخية. وعندما ساد نمط الإنتاج الرأسمالي ـ كما تكرّست تسميته في أوروبا ـ أخذ المنظرون لنشأته ولوِظافة إوالاته يتحدثون عن حتمية انتشاره في سائر بقاع الأرض وبين سائر شعوبها، والمضمر في كلامهم أن هذا الانتشار من مصلحة تلك الشعوب ومن أجل خيرها.

لم تكن هذه أبسط هنات هؤلاء المنظرين. كان ماركس نفسه يعتقد، مثلاً، أن الرأسمالية الاستعمارية ـ وعينه على الاستعمار البريطاني للهند ـ من شأنه أن تُثوّر بنية المستعمرات التحتيّة، وأن تولّد فيها اقتصاداً رأسمالياً متكاملاً. وهو في تحليله الشهير لـ «نتائج السيطرة البريطانية على الهند» يُعرب عمّا يشبه أن يكون فعل إيمان بطاقات نمط الإنتاج الرأسمالي على تعميم نفسه، وذلك عندما يشير إلى أن ما من قوة تستطيع الحيلولة وقتاً طويلاً دون نمو رأسمالية هندية **على غرار النموذج الرأسمالي الأوروبي**. (وخط التشديد هذا كان سمير أمين قد سبق الجميع إلى وضعه، عندما أشار إلى هذه المسألة في «التراكم على الصعيد العالمي»). بل إن ثقة ماركس بولادة البرجوازية الصناعية والرأسمالية في بلدان الشرق الكبرى (الهند، الصين، الروسيا. .) جعلته يخشى من خطر هذه الرأسمالية على الاشتراكية التي تكون في تلك الأثناء قد تمكّنت من أوروبا: «إن الثورة في البرّ الأوروبي وشيكة الحدوث. وستتّخذ من فورها طابعاً اشتراكياً. أوَلن يكون محكوماً عليها بالاختناق في هذه الزاوية الصغيرة من العالم [أوروبا] إذا أخذنا بالاعتبار أن حركة المجتمع البرجوازي على امتداد أراضٍ أكبر بكثير [روسيا، الهند، الصين. .] آخذة بالصعود دائماً؟».

ربما كان ماركس معذوراً. أجل. من كان باستطاعته أن يتنبأ وقتها بالامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية؟ ومن كان يستطيع أن يرصد اتجاهات التراكم في المركز على حساب الأطراف؟ جلّ من يعلم. لكن المرء إذ يقرأ «توقعات» ماركس لما هو حاصل أمام عينيه، وفي التاريخ القريب، يعجب من كيفية طرحه للمشكلة. فالرجل لا يطرح البتّة، على ما يبدو، «حق» الانكليز في استعمار الهند. ولا «حق» الهند في أن تكون بلاداً قادرة على التصرّف بحياتها واقتصادها ومعتقداتها على نحو ما يحلو لأهلها. بل إن ماركس يطرح المشكلة على أشد ما يكون الطرح الأوروبي المحوري من نزق. ففي رأيه

«أن المسألة ليست في معرفة ما إذا كان يحق للإنكليز أن يستولوا على الهند أم لا. بل في معرفة ما إذا كنا نفضّل هنداً مستولى عليها من قبل الأتراك أو الفرس أو الروس، أم هنداً مستولى عليها من قبل البريطانيين». ولو أن صدرنا ما زال يتّسع للتعجّب لكنا وضعنا هنا علامة بعرض إصبعين. إذ لا سبيل هنا لتحديد «حقوق». فحتمية التاريخ وقدريته وألهانيته أمور لا تُناقش. وحرية الشعوب في تقرير مصيرها، كما سيقول المعلم الثاني، لم تكن مطروحة عند ماركس بالنسبة للهند، وكأننا بأبي اللحية العريضة، وقد اعتمر برنيطة فلّين بريطانية، يقوم بدور شرطي التاريخ إذ ينظم سير الجيوش وفقاً لأفضلية مرورها نحو بلاد الهند السائبة. ربما كان ماركس معذوراً؟ ولكن من عاد يؤاخذه بعد ما تبيّن أن معرفته المادية التاريخية جعلته يجزم «أن المجتمع الهندي لا تاريخ له على الإطلاق». وهذا في عام 1856. ثم إذ تبدو له هذه الإطلاقيّة ثخينة جداً، يردف مخفّفاً «بل ليس له، على الأقل، تاريخ معروف». كلام كان من شأنه، مثلاً، أن يثير احتجاج الكثيرين ممن تعاطوا مع تاريخ هؤلاء الهنود الأوادم وعاداتهم ومعتقداتهم ـ على كفرها ـ وذلك ابتداءً من البيروني والإدريسي وانتهاء بشيخ الربوة وأبو دلف وابن بطوطة.

* * *

كل هذا التفاؤل بالرأسمالية وبقدراتها على تعميم نفسها في المستعمرات، لم يجد له تحققاً في الواقع. ما عمّمته الرأسمالية بالفعل، لم يكن عبارة عن علاقات رأسمالية ولا شبه رأسمالية. عمّمت انهيارات لأنماط الحياة التقليدية، وقضاءً على تقنيات كانت ما تزال على علاّتها متّبعة وفاعلة منذ أجيال وقرون. لقد عمّمت الرأسمالية في مرحلة أولى تدميرها للعالم الجديد ونهبها له ولكل مكان استطاعت أن تتحكم فيه. وجيّرت لصالحها جميع الإبداعات والاكتشافات التي كانت قد أوجدتها شعوب قديمة أهلية إذ «تغلبت على أنواع من الصعوبات التي لن يعرف البشر لها مثيلاً في مستقبلهم»، كما يقول انجلز ومن بعده ليفي ستروس. هذه المرحلة كان لها أن توفّر شروط القفزة التنموية الهائلة التي عرفتها المجتمعات الصناعية، ثم عادت فانطلقت منها لتفرض نفسها من جديد على مجتمعات كانت قد غدت حالها كعصف مأكول بعد كل ما أصابها من نهب...

في ظل هذه العملية لم تولد في المستعمرات لا رأسمالية ولا ما يشبه الرأسمالية. تولّدت أنماط من العيش هجينة مرتبكة ومتضعضعة وصف ارتباكها وتضعضعها اقتصاديون جعلوها موضوع أبحاثهم منذ عقود من غوندر فرنك وسويزي وباران وبايروخ

وميردال إلى سمير أمين. فإذا سلّمنا جدلاً بأن بلادنا رأسمالية طرفية فهي لم تعد تحمل من الرأسمالية إلا الاسم. إذ إن ما يجري فيها عبارة عن عملية تفكك مستمرة وتضعضع قائم على قدم وساق بحيث لم تعد تنطبق عليها معادلات التراكم لصالح مركز لم يعد يجد في معظمها ما يراكمه لصالحه، فتركها نهباً لتناقضاتها وحروبها الخارجية والداخلية.

هذا لا يعني أن الرأسمالية كانت طاعوناً جارفاً أينما حلّت. فهي لم تصبح كارثة إلا حين كان دخولها عاملاً على فقدان توازن مجتمعي واقتصادي كان المجتمع التقليدي قد حافظ عليه وعاش بموجبه طيلة قرون. صحيح أنها كانت كارثة على معظم المجتمعات التقليدية التي دخلت عليها. لكن بعض الشواذات التقليدية استطاعت أن تستوعب تدريجياً علاقات رأسمالية دخيلة من ضمن احتفاظها بتوازنها وحكمتها ورويّتها إذ طعّمت بتأنٍّ وبعمق سستامها الثقافي العام بعناصر رأسمالية قحّة، دون أن تتخلى أو تلغي إلغاء فظّاً أي قطاع فاعل من قطاعاتها التقليدية. لكن هذا الأمر لم يحصل في بلادنا على الإطلاق.

كان بوسع بلادنا أن تبقى إلى ما شاء الله على اقتصادها الاكتفائي والسوقي البسيط، بل وتجارتها الخارجية، كما بقيت قروناً. فيصحّ عليها ما قاله انجلز عن الجماعات البدائية «التي تستطيع أن تستمر وتبقى آلافاً من السنين قبل أن تولّد فيها التجارة مع العالم الخارجي فروقات في الثروة تؤدي إلى انحلالها»، مع الفارق بأن مجتمعاتنا التقليدية كانت قد عرفت التجارة مع الخارج منذ أزمنة طويلة دون أن يؤدي ذلك إلى انحلالها. وعندما دخلت في علاقة تجارية خارجية مع البلدان الصناعية في أواسط القرن الماضي، وكانت تعتمد في هذه التجارة على تماسك بنيانها الداخلي، لم يكن ذلك يشكل خطراً ولا ضرراً. يكفي أن نقرأ في ذلك ما يقوله بعض القناصل الأجانب. فالقنصل الفرنسي غيز يُكثر الحديث في تقريره عن إقامته المديدة بين بيروت وحلب عن أن «مزاحمة الأوروبيين للعرب أمرٌ في غاية الصعوبة»، وعن الأسباب «التي تجعل مزاحمة العرب شؤماً على الأوروبيين»، وعن «المزاحمة السيئة التي لاقتها تجارتنا [الفرنسية] وجعلت الكثيرين من تجارنا يملّون ويقنطون». هذا في أواسط القرن الماضي، ليس إلاّ. فالتجارة الخارجية كانت ما زالت تجد الكثير من العنت في منافسة اقتصادنا. يقول غيز: «إن إبعاد المنتوجات الانكليزية كلها عن أسواق هذه البلدان نتج عن طبيعة الأمور نفسها. فالخيوط والأنسجة المصنوعة في هذا البلد من قطنه، وبأيادٍ تقاضت أجراً ضئيلاً أو على حساب السلطة العامة، أمست تباع بأسعار ضئيلة أدّت إلى العدول عن الإتيان بها من الخارج». والحاجيات التي استطاع غيز أن يرصد استيرادها في الأعوام 1825ـ

1927 (أي «السنوات الثلاث التي تيسّرت لي فيها مراقبة جميع أعمال مرفأ بيروت مراقبة دقيقة»)، كان أبرزها اللآليء وريش النعام والشالات.. أي حاجيات لا تأثير كبيراً لها في الاقتصاد الأهلي. ويبدو أن هذا الاقتصاد ظل حتى مشارف القرن الحالي متماسكاً وفاعلاً إلى أن سقط دفعة واحدة وكلياً في قبضة الجيوش الفرنسية والانكليزية.. ونظام الانتداب.

## (4)

كان نظام الانتطاب نظام وصاية بالمعنى الفعلي. وصاية على قاصرين. فقد اعتبرت منطقة الشرق الأوسط التي سقطت بين أيدي القوى الأوروبية قاصرة عن تسيير أمورها السياسية والاقتصادية والثقافية. مما يعني أن على السلطة المنتدبة أن تشرف عليها حتى تصبح قادرة وراشدة. ومما يعني، بالطبع، تغييرها عما هي عليه. وما هي عليه لم يكن يمتّ بصلة تذكر إلى ما كان يعصف بأوروبا منذ قرون من حيث العلاقات المجتمعية والتقنيات. كانت مجتمعات هذه المنطقة لم تزل تقليدية بكراً، بمدنها وأسواقها وقبائلها وعشائرها وجموع فلاحيها ومعتقداتها وتقنياتها التي ما زالت مستمرة على حالها منذ قرون.

حتى نهاية الحرب العالمية الأولى لم يكن المشرق العربي يستخدم الدولاب بعد في تنقلاته ومواصلاته. فالنقل بواسطة العربات التي تجري على عجلتين أو عجلات «كان غائباً غياباً يكاد يكون تاماً»، كما يقول ڤولرس في دراسته «فلاحو سوريا والشرق الأدنى». كانت عمليات النقل تتم على ظهور الحيوانات إن لم تكن على ظهور البشر. وكانت حيواناتنا تشق طرقاتنا على مزاجها. لذا ولغيره لم تتسع سوق التبادل. كما أن تقنيات الزراعة، عماد نمط المعيشة الرئيسي، كانت ما تزال باقية في بعض طرائقها كما كانت منذ عهود الرومان. وظلت متمحورة على النير بزناقه وقراءته وشرعته وعينه وطماقه وبنّوته ومسّاسه، وعلى العود بكابوسته وذكره وبُركه وناطحه ووصلته وفجلته.. وحول هذه التقنية المركزية كانت تتمحور تقنيات بسيطة عاشت جماعاتنا على استعمالها أجيالاً وقروناً.

وكان وقوع هذه المنطقة بين أيدي الفرنسيين والانكليز بلا أية مقاومة تذكر. لم تُطلق غدارة ولا جُرِّد سيف. كان إسلام الفتوحات المجيدة الغابرة قد تحول إلى استسلام أبله مغميّ عليه من وقع نوازل الدهر. من يعجب بعد ذلك حين يرى دخول التقنيات والسلع الغربية دون إذن ولا دستور. والجدير بالذكر أن دخول هذه التقنيات والسلع لم يكن

دخولاً رفيقاً ولا متمهلاً، مثلما سبق أن حصل في مناطق أخرى (إيران أو تركيا مثلاً). كان اقتحاماً فظّاً ربما ما زالت الأمّة تحمل ذكراه المؤلمة حتى الآن. .

على بلاد لم يكن الدولاب يشكل عنصراً من عناصر نظامها المجتمعي بعد، دخلت سيارة الثماني اسطوانات دفعة واحدة لتستشير في وهلاتها الأولى انطباعات عنيفة تتراوح بين الاستعاذة بالله من شر ما خلق، والانبهار بحضارة هؤلاء القوم الجدد الأوصياء علينا والمنتدبين على حسن سير أمورنا ومستقبلنا. من ذا الذي عاد يقوى على الأناة والتبصُّر؟ ساستنا أم شيوخنا أم فلاحونا؟ أخذ هؤلاء يتحوّلون، كالبخّورة، من حالة الجمود إلى حالة الغازيّة، دونما مرور بالسيولة. وليس من العجب أن يكونوا تعاملوا مع بعض الإنجازات العلمية والتقنية التي جلبتها الحضارة الجديدة معها، كتعاملهم مع بعض مفاعيل السحر والكهانة والغيب التي كانت أصداؤها ما تزال تتردّد في ثقافتهم. بل إن ما حصل لجماعات البير يورانت والنانجيوميري عند اتصالهم بالفؤوس الفولاذية وأكواب الشاي وأكياس التبغ حصل لنا، وإن على صعيد مكبّر وبشكل مختلف.

لم يكن أحد ينتظر انتشار السيارة بمثل هذه السرعة، في بلاد تقليدية كبلادنا لا عهد لها باستعمال الدولاب. ومع ذلك فقد انتشرت بسرعة هذه الدابة العجيبة، وانتشر معها ما أخذت تنقله من بضائع. وقد عزّز انتشارها السريع رخص الوقود وخطة بيع السيارات بالتقسيط وغياب خطوط السكك الحديدية، بل غياب أية وسيلة فعّالة أخرى للنقل، وحلول هذه الآلة أيّما حلول مكان الحصان المطهّم المؤصّل مطمح الفارس العربي وحلمه الوردي في اختراق الفلوات والآفاق. وما هي إلا سنوات لا تذكر من عمر بلادنا حتى غدا سوّاقو السيارات فئة مجتمعية قائمة بذاتها، بل فئة ضاغطة، وغدا إضرابهم، مثلاً، إحدى أنجع وأفعل وسائل الضغط السياسي.

وبينما كانت سنوات الحرب العالمية الأولى قد خلّفت آثاراً وبيلة على اقتصاد بلادنا التقليدي، جاءت الشاحنات والكميونات وسائر أنواع السيارات لتطلق زمامير الرحمة على ما تبقّى من هذا الاقتصاد، وذلك عبر حملها لكل أنواع البضائع المستوردة. ومهما ضؤل ثمن هذه المشتريات التي أخذ يدفع ثمنها فلاحونا وحرفيونا (الذين لم يكونوا يتعاملون بالعملة إلا من أجل ادخارها لدفعها ضريبة «مجيدية» للوالي العثماني) فقد أخذت هذه المشتريات تشكل عاملاً في اختلال توازن ميزانيتهم فأخذوا يستدينون. . وهكذا ما إن كانوا شرعوا يخرجون من وطأة الحرب الفعلية، حتى جاءتهم، من حيث لا يحتسبون، حرب أخرى لا قبل لهم بها ولا عهد لهم بأسلحتها.

غزا طحين الزيرو أسواق المدن في بادىء الأمر. ثم ما لبث أن وصل على جناح

السيارة العتيدة إلى أبعد القرى، مؤذناً بحرب ضروس على زراعة القمح البلدي. وليس المرء بحاجة لأن يقرأ ما كتبه القنصل الروسي بتكوفيتش في أواخر القرن حتى يعرف «أن كل فرد تقريباً [90٪] من سكان جبل لبنان كان يملك بيتاً للسكن وقطعة أرض صغيرة يزرعها قمحاً. . .». هذا في جبل لبنان، حيث يقول القنصل المذكور إن ستين كيلومتراً من طرق العربات كانت موجودة فيه. فكيف بداخل البلاد، حيث لم نقرأ ولم نعلم أنه كانت هناك آثار لطرقات أو عربات، باستثناء الطريق التي شقها الرومان لعرباتهم بين روما والقدس والتي كانت قد أصبحت في ذلك الحين أثراً بعد عين. كان كل إنسان عربي، حتى عشرينات هذا القرن، لا بدّ له من زراعة قمحه وعدسه وحمّصه وفوله، وربما كرسنّته وباقيته. كان ذلك قبل مجيء طحين الزيرو، الأبيض الناصع، الشديد الحيل، المحمول والموضّب في أكياس ذات «ميل أحمر»، والذي أخذت تتلمظ له الشفاه وتتحلب له الأفواه، عن جدّ هذه المرة، وكأنها كلاب بافلوف، بلا حياء ولا تحفظ. ذلك أن المرء لا يستطيع أن يتحدث بموضوعية تامة إزاء هذه الظاهرة المثيرة لمزيج من مشاعر الحقد والغيظ والحنق والازدراء. . كانت هذه أولى إمارات انحدارنا السريع وضياع صوابنا وحكمتنا وفقدان أولى دعائم استقلالنا واقتصادنا.

ثم جاءت سائر «السلع» التي استهوتنا وأغوتنا. غزانا كيس الترابة وحجر الباطون. فهدمنا بصلف ونزق سستاماً سكنياً متآلفاً مع بيئتنا وأجسادنا وتكويننا البيولوجي منذ آلاف السنين. وشرعنا نبني بيوتاً أورثتنا بعد أقل من جيلين أمراضاً جسدية لم نكن نعهدها، وضيقاً نفسياً أضيف إلى ضيق مزمن، (فلا يعجبن أحد إذن من فقدان «الخِلق» الذي أصبح محطّ شكوانا ونبراس كسلنا وتهاوننا). وها نحن نكتشف اليوم، لخيبتنا، أن «ذوات» المجتمع الأمريكي المعاصر يتغاوون ببناء بيوت من حجر الطوب إياه الذي بلنا عليه، كالبدوي وحكايته مع قفّة التمر، في ساعة من ساعات نزقنا. ولم نعد نربّي مواشينا. صرنا نستحي بالرعي كاستحيائنا من لقب الفلاح. وأخذنا نتغاوى، لهبلنا، بمعلبات الحليب السريع الذوبان، غير آبهين بما يجعل ذوبانه سريعاً، ولا بكونه وكون سائر المعلّبات، هنات يصدّرها إلينا أصحابها بعد أن تكون قد خسرت نصف قيمتها الغذائية أو شارفت على التلف. وما كان بالأصل تلبية لإطعام الجيوش ثم عمّ المجتمعات التي ولّدت هذه الجيوش، تعمّم علينا قبل أن نبني من جيوشنا كتيبة.

وسرعان ما صار الباحثون يكتبون عنا بوصفنا متخلفين، مستهلكين، غير منتجين. حتى إذا أنجبت نساؤنا تساءل الظرفاء عما إذا كان الوليد مستهلكاً أم مستهلكة. وسارعنا إلى نفي صفة التخلف عنا بأن تمسكنا تمسكاً أشدّ بأسباب الحضارة الجديدة. فصار

حالنا كلاحس المبرد. ومما ساعد في سقوطنا في قبضة السلع والتقنيات الأجنبية، وفي القضاء على ما تبقّى من اقتصادنا الأهلي، هو انكسار وحدة هذه المنطقة التي كانت توحّدها سوق عثمانية إسلامية واحدة، وإن يكن عبر قوافل العير لا غير. فصار كل واحد من البلدان الواقعة تحت الانتداب يجد من الحواجز الجمركية بينه وبين جاره ما لم يكن من قبل، مما دفعه إلى زيادة تبادلاته مع الخارج أي مع البلدان الصناعية إياها. فانهار ما تبقى من إنتاجنا الحرفي الذي لم يعد بوسعه أن يصمد في وجه سلع منتجة بالسلسلة وفق أساليب الصناعة الحديثة، بصرف النظر عن متانتها، تأتينا محمولة بالشاحنات إلى أقصى القرى. فانخفض إنتاج الحرير مثلاً، في مرحلة أولى، من ستة آلاف طن عام 1913 إلى حوالى الألف عام 1938. فإذا كان له أن يزدهر، في مرحلة ثانية، فلكي يُحمل خامات إلى الخارج. هكذا بدأ عصر الزراعة التصديرية، فأصبحنا معه كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق ظهورها محمولُ. ولا ننسينّ الضمّة لسلامة الشعر واللغة. إذ يبدو من الحكمة أن لا نفرّط بسلامتهما بعد أن لم يبق لدينا غيرهما.

**(5)**

هكذا بدأت أريافنا بالانهيار. وأخذ ساكنوها يقلعون عن زراعاتهم التقليدية وحرفهم ورعاية مواشيهم ويهرعون إلى «المدن». فكانت هذه، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ثالثة الأثافي. أقفرت أريافنا أو كادت، وغصّت مدننا بأفواج القادمين الجدد الذين أخذوا يتكدّسون كيفما اتفق في بيوت تكردست كيفما تيسّر. فكان لمدننا في هذه العصور الحديثة مظهراً عجيباً وكاريكاتورياً. فبينما يشهد تاريخ المدن الفعلية على أن بناءها كان على يد الفئات المجتمعية الصاعدة، وهذه حال البصرة والكوفة وبغداد والقاهرة ودمشق وغيرها، شهد عصرنا الملقّب بالحديث بناء مدنه من قبل فئات متدهورة. وهذا حديث طويل ينقمط له القلب ولا تتسع له هذه العجالة. لكننا لا نستطيع أن نغمض أعيننا عما نرى. وما نراه هو أننا تركنا كل حسنات الريف لنلتحق بالمدينة فإذا بنا أمام كل سيئاتها دون أية حسنة. فإذا كان ثمة شروط أو قواعد أو أصول لميل البشر نحو العيش في المدن، فأول هذه الأصول سعيهم نحو الغُفل. ونحن نستعمل هنا اسماً لم تنتجه لغتنا العربية الحديثة لأن حداثتنا لم تنتج مسمّاه. فالغفل في لغة الأعاجم هو الأنونيما. أي ذاك الانعتاق من وصمات وسمات النسب والانتماء على أنواعهما. والغفل، بضمّ الغين وتسكين الفاء، هو، على حدّ القواميس، ما لم يُعرف ولم يحمل ما يدل عليه. فيقال شاعر غفل إذا كان غير مسمّى ولا معروف. وشعر غفل إذا لم يعرف قائله. وأرض

غفل أي مجهولة المعالم ليس فيها أثر يُعرف. وبلاد اغفال لا أعلام فيها يُهتدى بها، ودابة غفل وناقة وإبل غفل أي لا سمة عليها ولا علامة تميّزها. ولم تستعمل هذه التسمية في حداثتنا إلا في الشركات «المغفلة» التي لا يُفصِح أصحابها عن أسمائهم علناً. والمرء يصبح غفلاً في المدينة، من حيث المبدأ. أي لا يعود يُعرف بحسبه ونسبه، وعشيرته وطائفته، ودينه ومعتقده. يصبح مشروع مواطن، بانتظار أن يصبح فرداً يكفل القانون المدني حقه وواجبه، لا انتماؤه التقليدي المذكور.

ويبدو أن لا وجود للمدينة الحديثة (الفعلية) بدون هذا الغفل. ولكن ماذا يفعل المرء المدني حين يصبح غفلاً، أي حين ينعتق (ولكل انعتاق حدود، بالطبع) من عشيرته وطائفته ومحدّداته التقليدية؟ إنه يفعل، أو يطمح لأن يفعل كل ما يرغب أن يفعله من أمور لا يستطيع المجتمع التقليدي، بأعرافه وتقاليده، أن يتساهل تجاهها تحت طائلة تهديد بنيته كتقليدي. بكلمة، لا مجال خارج المدينة للفعل الشخصي، أو للحياة الخاصة. فهذه مصادرة من قبل الجماعة وشروط الانتماء إليها. وما ينبني إذن في المدينة هو علاقات قوامها الفرد ـ المواطن المدني لا الجماعة. وليس من الضروري أن تكون هذه العلاقة ترياقاً أحيا. فقد تكون علاقات لصوصية وانتهازية ووصولية، وقد تكون علاقات عقائدية جديدة وحزبية ونضالية، كما قد تكون علاقات فردية بحتة قوامها اللعب والتجريب والإبداع، وهذه الأخيرة بشكل خاص أمور يحجر المجتمع التقليدي عليها أيّما حجر ويناضل ضدّ تسلّلها إلى ثناياه. ومحور العلاقات المدنية الحديثة ـ ولا بدّ من تسمية الأمور بأسمائها بعد كل هذا الذي جرى لنا ـ هي تلك التي تسمّى، في غياب تسمية أفضل، بالعلاقات الجنسية. والغفل في الحياة المدنية إنما كان منشوداً وما يزال من أجل هذا الضرب الرئيسي من العلاقات، والتي هي، في زعم الكثيرين وزعمنا، عامل ضروري، وإن لم يكن كافياً، لتفتّح المرء ذهناً وجسداً ونفساً. وطبيعي أن لا تنتج في كاريكاتور المدن إلا كاريكاتور العلاقات الجنسية. كأن يتمّ ذلك خلسة تحت مطالع الأدراج أو في ظلمات الأزقّة أو في ظل الخداع والكذب على النفس وعلى الآخرين. فتكون عندئذ من طراز علاقات اللصوصية والانتهازية والوصولية التي أشرنا إليها. وهذا ما يحصل في مدننا الحديثة. فالغفل الذي ينشده التواقون إلى المدن بوصفه شرطاً من شروط الأصالة وتفتح الطاقات يصاب فيها بالانكسار والخيبة، نظراً لطبيعة هذه المدن الحديثة نفسها. إذ إن هذه المدن سرعان ما تولّد من جديد أشكالاً من الرقابة تعود لتحصي على المدني حركاته وسكناته وذلك عبر أجهزة أرضية وسماوية لا يستطيع المرء أن يتبسّط في الكلام عنها خوفاً على نفسه من حزّ الرقبة. فبالإضافة إلى أن سستام

السكن في مدننا الحديثة أصبح من العجز بمكان بحيث لم يعد ثمة مجال للسكن خارج إطار العائلة الأهلية أو العائلة الزوجية (مما حدا بالمطربة أن تغني: نارك ولا جنّة هلي) فإن الرقابة التي أشرنا إليها تسلّط على المرء (والمرأة) أضواء أين منها أضواء الحسب والنسب والعشيرة وسائر الانتماءات في المجتمع التقليدي الريفي. وتحت هذه الأضواء تخبو الحياة المغفلة وتنكسف. لذا لا نجد في مدننا ـ إلا ما ندر ـ ذلك الضرب من الإبداع الذي يسمّى بالفن. وهو إن وُجد فبشروط المؤسسات المضبوطة وتحت وصايتها. وإلا صار الفنان، ناهيك بالفنانة، ملقباً بالأرتيست، وهي كلمة لا تعني بالنسبة لشرائح واسعة من أبناء مدننا إلا القحبة والداشرة.

هذه الحياة الجنسية كان يكفل حرّيتها بالنسبة لرجال المدينة العربية الكلاسيكية (دمشق الأمويين، بغداد العباسيين، قاهرة الفاطميين. . .) أمران أساسيان ناجمان عن شروط نشأة تلك المدن أصلاً، لكنهما انقرضا في أيامنا هذه وأصبحا في خبر كان: أولهما سماوي، إذ أباح الشرع الإسلامي اقتناء النساء ممن هنّ «ملك اليمين»، والثاني أرضي، إذا كان وضع «الامبراطورية الإسلامية» (والتسمية لحسن البنّا) يمكّنها من استقدام ثروات سائر الشعوب، وعلى رأسها النساء، إلى أسواق مدنها بحيث كان باستطاعة الرجل المسلم أن ينزل إلى السوق فيشتري ما لذّ وطاب من بين هؤلاء النساء الروميّات والحبشيّات والصقلبيّات والشركسيّات والفارسيّات والقبطيّات والزنجيّات والتركيّات والديلميات الخ. . . اللواتي كنّ يُعرضن في الأسواق والساحات، ثم أن يتمتّع بهن دون حسيب أو رقيب، أو وازع أو رادع، بما هنّ ملك يمينه وبمباركة من السلطتين الدينية والمدنية. سقى الله تلك الأيام، التي يحنّ رجالنا إليها، بعضهم عن وعي وأكثرهم عن لاوعي. والحق أن النساء كانت تُحمل إلى المدن العربية كما تُحمل سائر السلع، كالمتاع والبراذين والبُسط. . فيذكر قاضي القضاة ابن خلدون في سياق حديثه عما كان «يُحمل إلى بيت المال ببغداد أيام المأمون»: «ومن خراسان ثمانية وعشرون ألف ألف درهم مرتين، ومن نقر الفضة ألفا نقرة، ومن البراذين أربعة آلاف، ومن الرقيق ألف رأس. . .»، «ومن الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات أربعة وثلاثون ألف درهم مرتين، ومن الرقيق ألف رأس، ومن العسل. .» إلخ. هذا وكم قرأنا في هذا التراث السمين من خبر يبدأ بـ «اشترى فلان جارية. . .» وكأن ذلك من نافل القول وعاديّاته. وقد ظل الخديوي اسماعيل حتى نهاية القرن التاسع عشر قادراً على توزيع الشركسيات على بطانته وأعيان دولته، كما يقول سلامة موسى، متحسّراً مثل كثيرين.

لم يكن في المدينة الإسلامية الكلاسيكية ما سميناه بالغفل. صحيح. وأنّى يكون

ذلك في مجتمع مبنيّ على الحسب والنسب. لكن الغفل لم يكن ضرورياً في ظل وجود الأمرين الهائلين اللذين أشرنا إليهما. حتى إذا كانت الحال لا تسمح باقتناء ملك اليمين، أو صارت «الامبراطورية» في وضع لم يعد يمكّنها من استقدام الأساري والسبايا والرقيق، كان بوسع القيّمين على أمور الشرع والسياسة أن يختاروا من بين الاحتمالات الكثيرة التي يحفل بها النص الفقهي والسنّة والقرآن ما يتمشّى مع واقع الحال. فكان الحديث عن نكاح المتعة والعمل به.

* * *

كانت المدينة العربية الكلاسيكية تشكل سستاماً حيّاً وفاعلاً، تتكامل عناصره ابتداء من الاقتصاد وانتهاء بالجنس مروراً بالعلم والفن. أما مدننا العربية الحديثة فهي من جميع الأوجه المذكورة أشبه بكاراكوز عايواز. حتى بات من حق المرء أن يتساءل عن مبرّر الحياة فيها. أنكون من أجل النهوض بالإنتاج قد تكدّسنا في مدننا على الشكل الذي نعهد؟ ولكن من ذا الذي منعنا من بناء مصانعنا المنتجة (؟) في الأرياف؟ فهذا والحق يُقال أخف لبكةً على هؤلاء الفلاحين الذين انتزعناهم من أرضهم ومحيطهم الطبيعي واستقدمناهم إلى هذا الجوّ المدني الحديث الملبّد، بين ما هو ملبّد به، بالوصولية والخداع. ناهيك بأننا ساهمنا من جهة أخرى في بوار أراضٍ كان هؤلاء المستقدمون إلى المدن (للبقاء فيها عاطلين عن العمل أحياناً كثيرة) يزرعونها أو يربون فيها الماشية، وإن يكن ضمن حدود الاقتصاد الاكتفائي.

أم نكون قد ضحّينا بخيرات أريافنا من أجل تقتير المدينة، وبالبيضة البلدية من أجل بيض المزارع، وبحليب مواشينا الطازج من أجل حليب العلب، وبخبز طحيننا البلدي من أجل هذا الخبز الذي خلطناه بمسحوق العظام ومستحضرات التحنيط حرصاً على مظهره وعلى حساب صحتنا وصحة أبنائنا. وأبناؤنا هؤلاء؟ كم نسبة الذين يذهبون منهم إلى طبيب الأسنان لتسوّس أسنانهم وهم دون العاشرة، وكم نسبة الذين صاروا يلبسون منهم نظارات طبية وهم لم يتقنوا القراءة بعد؟ فإذا حالفنا الحظ وحالفهم واستطعنا تعليمهم ـ وكم نشقى في سبيل ذلك ـ لبثوا في المدارس ما لا يقل عن عشرين عاماً من عمرهم وعمرنا ليخرجوا منها بعد ذلك مفتشين عن عمل غير مضمون ولا أكيد وفي معظم الأحيان غير منتج. فإذا وجدوا هذا العمل، بعد لأي، قضوا سحابة عمرهم قبل أن يستطيعوا استئجار منزل صار استئجاره، في مدننا الحديثة، من نصيب صاحب العمر الطويل والحظ السعيد. فإذا أنجبوا ـ ناهيك بمشكلة زواجهم ـ نشأ أبناؤهم أسرى بين

حيطان البيت وزفت الأزقة في مدن لا شجر في شوارعها ولا حدائق ولا ملاعب. ما الذي أنجزناه إذن في مدننا الحديثة؟ مصانع؟ لكننا لم نصنع منها برغياً. لقد رهنّا أنفسنا لهذا المعسكر أو ذاك ليبني لنا، على حساب أجيال من جهودنا المقبلة، مصانع «والمفتاح في اليد»، ما لبثت أن صارت بعد فترة بسيطة عبئاً علينا من حيث تشغيلها وتزويدها بالمواد الأولية وتصريف منتوجاتها التي لا تصمد أمام المنافسة. أم مزارع، ونحن قد عدنا بخفي حنين وغدونا كالغراب الذي نسي مشيته ولم يتعلم مشية الحجل، إذ قضينا على تقنياتنا الزراعية التقليدية ولم نستطيع استبدالها بأية تقنية حديثة. فنحن ما زلنا بعد أن انقرض النير والعود أو يكادان، عاجزين عن صنع محراث آلي أو تراكتور. فإذا شئنا أن نفهم السرّ في هذا العجز بعد عقود من الاستقلال، وسنوات من الصداقات، اصطدمنا بأن حداثتنا لا تنتج أرقاماً ولا إحصائيات، ولا تروي وقائع تجارب فاشلة أو ناجحة. ولم يعد خافياً على أحد أننا بتنا نستورد من القمح وسائر الحبوب ـ غذاؤنا التقليدي الرئيسي ـ أضعاف ما كنا نستورده منذ عقود خلت. مع أن التجربة برهنت، عندما يتوفر العزم، على أن زراعة القمح ممكنة ولو في صحراء السعودية، حيث صارت هذه الزراعة، على ما تقول الصحف، تنتج ضعفي حاجات البلاد.. بل إننا في أيام «انحطاطنا» وتقليديتنا كنا أقرب إلى الاكتفاء الغذائي الذاتي مما نحن عليه الآن، وأقرب إلى صحة الأجسام والعقول مما نحن عليه اليوم. كان أجدادنا يموتون وأضراسهم في أفواههم، ويعيشون حتى التسعين أو الثمانين كمعدل وسطي، وهم الذين أورثونا ـ دون غيرهم، أم في الأمر شك؟ ـ هذه البنية الجسدية والذهنية. فكيف تكون أجيالنا الراهنة سليمة ما دامت متحدّرة من أجيال معطوبة أو متخلفة الأذهان؟ أم نكون بنينا مدننا الحديثة من أجل العلم والتعلُّم؟ ونحن نتعلم في جامعاتنا علوماً صيغت في بلاد أجنبية فلا نحن نتعلّمها بلغتها ولا ترجمناها إلى لغتنا، بل نتقوّت على فتاتها وسندويشاتها. حتى أن تراثنا الذي لم يعد يصلح إلا للتغنّي، ما يزال في معظمه مخطوطاً. ولولا جهد بعض المستشرقين (الذين لا يني بعضنا يشتمهم آناء الليل وأطراف النهار) لكان معظم ما هو محقق ومنشور من هذا التراث قد ذهب طعماً للسوسْ في أقبية المكتبات. أم ترانا حققنا إعلاماً حديثاً وصحيفتنا البيروتية الغراء تنشر وقائع حدث جرى على بعد أمتار من مكاتبها، فإذ هي تذكره نقلاً عن اليونايتدبرس والأسوشيتدبرس والرويتر والآ إف ب، دون أن تجد أمام قرائها غضاضة ولا حرجاً.

رغم كل ذلك نتغنّى بالحداثة وكأنها من بيت أبينا خرجت، ونفتش عن حبة قمحها بين أكوام تبننا، ونصرخ: أوريكا.

## (6)

صناعة واحدة ترجح فيها كفة التنمية على التبعية لدينا، هي صناعة الكلام. وربما كانت هذه الأسطر تنتمي إلى هذه الصناعة. فنحن، بشهادة أحدنا «ظاهرة صوتية». وهذه الأسطر لم تعرب إلا عن التشكّي، ولم تسلّط الضوء إلا على السلبيات. فلا فائدة تُرتجى منها سوى التفريج عن الكرب، كما يقول النفسانيون، حتى لا يُغمى على المرء في أيام محنتِهِ. ويقتصر فعلها على التفريج لأن سلطاتنا السياسية لا تأبه كثيراً لاقتراحات وأبحاث مثقفيها ومفكريها إلا إذا اقتصرت على أطر بعينها فلا تتعداها. فإذا جاز سماع رأيهم ـ لا سمح الله ـ في الأمور الحسّاسة، فذلك بعد خراب البصرة، فلا يلام هؤلاء إذا كان لسان حالهم: قال يا مولاي لا تنده ندور فأنا لا أفهم في هذي الأمور.

والحق كيف يستطيع باحث أن يفهم سرّ عجز المجتمع العربي عن صناعة جرّار زراعي أو آلة خياطة، أو القوى الخفيّة التي تحول دون تسيير سكة حديدية بين بلدين عربيين متجاورين، ما دامت لم تنشر وقائع التجارب والمحاولات التي جرت في هذا الميدان المخصوص، أو لم ترصد الأموال اللازمة للتحرّي عن بيت الداء، مالياً كان أو ايديولوجياً أو سياسياً، أم عجزاً متأصّلاً في كروموسومات الإنسان العربي؟ وما دامت الأبواب موصدة في وجه كل بحث قد يؤدي إلى تحديد مسؤوليات، ويطرح أسئلة مزعجة على السلطات، ويتدخّل في أمور تُعتبر سرية وينبغي أن تظل كذلك؟ وفي غياب الإحصائيات والتحليلات التي تتناول تجاربنا الفاشلة ـ وما أكثرها ـ يرى الباحث العربي نفسه مضطراً للجوء إلى إحصائيات البلدان الغربية نفسها أو المراكز الدولية التي هي تحت إشراف هذه البلدان، مما يعود إلى إحكام طوق التبعية على أفضل نحو.

* * *

لا شك في أن اقتراحات الخروج من التبعية أمر عظيم وضروري ولازم. ولكن هل نحن متأكدون من توفّر العناصر اللازمة لإبداء هذه الاقتراحات؟ إن المرء يرى أحياناً أن في التاريخ منعطفات حاسمة بل قاطعة. وأن بعض الحضارات تصل إلى الأوج ثم تنحط وتتقهقر. وأن صراع الحضارات أمر فعلي وعنيد لا قبل للأفراد وحتى الجماعات بالمكابرة تجاهه. لكن هذا شيء، وشيء آخر تقديس التاريخ والانصياع لحدثانه، كأن ينظر المرء إلى كل حدث تاريخي يطأ أمّه فيعتبره عمّه، ثم ينبري للإعراب بملء الفم عن تقززه من التبريرية وتبرّمه بالقَدَرية، أو يجعل من مسيرة تخريب مجتمعه، مسيرة تقدمية لأن إرادة التاريخ لا مردّ لها.

وربما كان ماركس قد أسقط حق الهند في تقرير مصيرها بعيداً عن «استيلاء» أي من الجيوش عليها، بما في ذلك الجيش الرأسمالي، لأنه يعتبر أن لا «حقوق» أمام مسيرة التاريخ. ونحن إذ نستحضر الآن رأي هذا المفكر العظيم في مسألة الهند التي مضى عليها أكثر من قرن فلأننا نمرّ بما يشبه هذه المسألة، التي لا قبل ببلورة شيء قبل بلورتها. كان ماركس يعتبر «استيلاء» بريطانيا على الهند «أفضل» من استيلاء الروس أو الأتراك عليها. أفضل للهند نفسها. وبعض مفكرينا يرون اليوم بناءً على ما صرنا إليه أن الخيار المطروح علينا خيار ثنائي لا غير: إما الولايات المتحدة ومعسكرها الليبرالي، وإما الاتحاد السوفياتي ومعسكره الاشتراكي، وأنه بعد الفتور (بل البرودة) التي أصابت معسكر عدم الانحياز، لم يعد لبلدان العالم الثالث إلا أن تختار «صديقها» بين أحد هذين المعسكرين. والصريحون من بين هذا البعض، يقولون إن كون المرء ماركسياً في أيامنا هذه يعني بالدرجة الأولى ـ على هذا الصعيد ـ اختياره لصداقة الاتحاد السوفياتي ومعسكره، وأن المسألة الماركسية ليست مسألة نظرية وحسب، بل بالدرجة الأولى مسألة عملية، نموذجها الحكم الماركسي بأن استيلاء البريطانيين على الهند أفضل لهم. طبعاً لم تعد المسألة تطرح في أيامنا بصيغة «الاستيلاء»، بل بصيغ أخرى مثل «التعاون» و «الصداقة». لكن جوهر الأمر يظل في نظر هذا البعض على ما هو من حيث «الأفضل» و «الأصلح».

والبعض الآخر يرى أن هناك طريقاً ثالثاً. لكن أصحاب هذا الطريق قولهم واحد وقلوبهم ومساعيهم شتّى. وما أكثر من يغنّي على الثالثية ويدّعي وصلاً بليلاها، بل بلياليها اللواتي أصبحن كُثُراً. . . إن الطريق الثالث لا بد أن تمر بألفبائيات عملية ونظرية لا ثالثية بدونها إلا كلاماً. وهي الفبائيات كان قد عبر عنها القائلون منذ زمن، ويل لأمة لا تأكل مما تزرع ولا تلبس مما تنسج. .

دعونا إذن، قبل الاستفاضة بصناعة الكلام، ننظر إلى أبحاث نقوّم فيها تجاربنا الفاشلة ابتداء من تجربة «المصانع والمفتاح باليد» وانتهاء بغياب الأرقام والإحصائيات عن علومنا المجتمعية.

أن ننظر في ألفباء الطريق الثالث قبل أن ننتقل إلى عينه وغينه. وإلا فنحن نخشى أن نقع سريعاً، كما هو مرئي ومنظور، في خواء طهّه وظهّه، فيكون شأننا شأن الذي ينتظر، بعد أن كان ما كان من أمر الذي قضى، فما نبدّل تبديلاً.

# مراجع


- برهان غليون، «مجتمع النخبة»، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987، ص 262 و303.
- هشام شرابي، «المجتمع البطركي.. بحث في المجتمع العربي المعاصر»، دار الطليعة، بيروت 1987، ص 9ـ 20 و140.
- جورج قرم، «انفجار المشرق العربي»، دار الطليعة، بيروت 1987، ص 8 و14.
- طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر»، مطبعة المعارف، القاهرة 1938، ص 62.
- الفرد مترو، «ثورة الفأس»، مجلة ديوجين، رقم 25، 1959.
- سمير أمين، «التراكم على الصعيد العالمي»، دار ابن خلدون، بيروت 1975، ص 211 وما يليها.
- ليفي ستروس، «مقالات في الإناسة»، دار التنوير، 1980، ص 142 وما يليها.
- هنري غيز، «بيروت ولبنان»، الجزء الأول، دار المكشوف، بيروت، 1949، ص 138 و165 و172.
- سلامة موسى، «اليوم والغد»، المطبعة المصرية، 1927، ص 230.
- قسطنطين بتكوفيتش، «لبنان واللبنانيون»، دار الهدف، بيروت 1986، ص 81 و110.
- ابن خلدون، «المقدمة»، دار إحياء التراث، ص 180.
- Lévi-Strauss, C. «Anthropologie Structurale Deux», Plon, 1976, p. 375.
- Lévi-Strauss, C. «Race et Histoire», Gonthier, 1976, p. 187.
- Marx, K. «Œuvre Choisis», I, Ed. du progés, Moscou, p. 366.
- Marx, K. Lettre à Engles, 8-10-1858.
- Engels, F. «Anti-Dühring», Ed. sociales, Paris, 1973, p. 177 et 179.
- Weulersse, J. «Paysans de Syrie et du Proche Orient», Gallimard, Paris, 1946, p. 131-133, 176-178.

# في أصول مخالفة اليهود(*)

## دراسة ناسوتية

«وهذه الفوارق هي التي تعنيني لأن الدلالة بها تتعيّن».

عبد الله العلايلي[1]

الجدّ في كلام العرب الأوائل[2] هو القطع. جدّ الشيء يجدّه جدًّا: قطعه. والجدّاء من الغنم: المقطوعة الأذن. وحبل جديد أي مقطع. ويُقال ملحفة جديدة حين جدّها الحائك أي قطعها. وثوب جديد بمعنى مجدود: «يُراد به حين جدّه الحائك أي قطعه». وعندما يأتي ابن منظور على مثل هذه الأمثلة وغيرها فيقول إن «الجدّة: نقيض البلى... وجدّ الثوبُ والشيءُ يجدُّ، بالكسر، صار جديداً وهو نقيض الخَلق» يردف موضّحاً: «وعليه وَجْهُ قول سيبويه: ملحفة جديدة، لا على ما ذكرنا من المفعول... **وأصل ذلك كله القطع**. فإذا ما جاء منه غير ما يقبل القطع **فعلى المثل بذلك**. كقولهم جدّد الوضوء والعهد...».

وعندما يقول صاحب اللسان «وثوب جديد: جُدَّ حديثاً»، تستوقفنا كلمة «حديثاً» التي لا يبدو أنها ترقى إلى زمن الأوائل الذين نعني. فمحدثات الأمور، عندهم، هي «ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها». لذا يسارع ابن منظور إلى التذكير بالحديث النبوي القائل «إياكم ومحدثات الأمور... وهي ما لم يكن معروفاً في كتاب ولا سُنّة ولا إجماع... وقد قال النبي صلعم: كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلال».

لذا، ولغيره مما لكلٍّ منه إبّان، لم يعتبر نبيّ الإسلام أنه أتى بدين جديد، ولا أن

---

(*) نشرت في مجلة «العلوم الاجتماعية»، الجامعة اللبنانية، عدد 3، 1993_ 1994.

(1) **أين الخطأ**، دار العلم للملايين، بيروت، 1978، ص 98.

(2) les primitifs في لغة الإناسة.

بين هذا الدين وما سبقه من ديانات الأوّلين قطعاً ما. فالرسالة التي انتدبه الله للتبشير بها إنما هي توكيد وإحياء لدين قديم كانت دعائمه قد أُرسيت منذ النبي ابراهيم (على الأقلّ) واتّخذ هذا الدين في القرآن اسم «ملّة ابراهيم» بعد أن استمرّ عبر صروف الدهر من خلال جميع الأنبياء الذين لا يفرّق الدين الإسلامي «بين أحد منهم».

وهؤلاء الأنبياء يُعَدّون عند الإخباريين بعشرات الألوف. بل إن عددهم ـ إذا نحن صدّقنا المقدسي ـ يربو على المئة ألف نبيّ، ينفرد بنو إسرائيل وحدهم بألف نبيّ منهم[3]. ورغم أن الكتب لم تنزل إلا على بعض[4] هؤلاء الأنبياء، يحصي المقدسي عددها بـ «مائة كتاب وأربعة كتب»[5]. لكن الجدير بالذكر أن هذه الكتب جميعاً ما هي إلاّ نسخ متفاوتة ومتنوّعة من كتاب واحد يسمّيه القرآن «أم الكتاب» حيناً، و «اللوح المحفوظ» حيناً آخر[6].

ولم يفتأ هذا الدين الواحد ذو التجلّيات المتعدّدة يتجسد بكتب وأنبياء، ووحي وكلام وصوت، عبر تقلّبات الزمن الذي درج العرب الأوائل على تسميته بالدهر، وظلوا، حتى عصر الرسالة الإسلامية، يماهون بينه وبين الله نفسه. هكذا تعتبر الأحاديث الصحيحة أن الدهر والله أمر واحد، أو أن الله هو الدهر. فإذا خرج العرب عن طورهم وشتموا الدهر وسبّوه، على عادتهم، أو أعربوا عن خيبتهم إزاء قسوة

---

(3) «وفي أخبار المسلمين أنه كان مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي... وأن أنبياء بني اسرائيل ألف نبي، أوّلهم موسى وآخرهم عيسى». المقدسي، **البدء والتاريخ**، جزء 3، ص 2. (لتواريخ المراجع وأماكن صدورها أنظر لائحة المراجع في ختام هذه الأسطر).

(4) إذ ليس بالضرورة أن ينزل كتاب على كل نبي: «فمن الأنبياء مَن يسمع الصوت ومنهم مَن يوحى إليه في المنام ومنهم مَن يُكلَّم... وكان الوحي والصوت لا يُعَدُّ كتاباً»، المقدسي، إيّاه.

(5) المقدسي، إياه.

(6) فاللوح المحفوظ الذي ورد ذكره في سورة البروج (الآية 22) «محفوظ في جبهة إسرافيل». قال: «ما من شيء قضى الله، القرآن فما قبله وما بعده، إلاّ وهو في اللوح المحفوظ... وقال الحسن البصري: إن هذا القرآن المجيد عند الله في لوح محفوظ **ينزّل منه ما يشاء على مَن يشاء من خلقه**. وعن ابن عباس... «اللوح لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وحافتاه من الدرّ والياقوت ودفّتاه ياقوتة حمراء وقلمه نور وكلامه معقود بالعرش وأصله في حجر ملك» (ابن كثير، **تفسير...**، 7/ 262). أما الطبرسي فيقول في اللوح المحفوظ «إنه محفوظ لا يطّلع عليه غير الملائكة. وقيل محفوظ عند الله، **وهو أمّ الكتاب ومنه نُسخ القرآن والكتب...**» (**مجمع البيان**، مجلد 6، جزء 30، ص 96). وأما أم الكتاب، فهو اللوح المحفوظ إياه ـ كما عند الطبرسي ـ لكنه على حدّ الآية السابعة من سورة آل عمران، مرجع «الآيات المحكمات»: «وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات». فيقول ابن كثير: «**هُنّ أمّ الكتاب... لأنهنّ مكتوبات في جميع الكتب... ولأنه ليس من أهل دين إلا يرضى بهنّ**» (تفسير...، 2/ 5).

صروفه ونوازله، حرص النبي على تنبيههم: «لا يسبّ أحدكم الدهر، فإن الله هو الدهر» أو «لا يقل أحدكم يا خيبة الدهر فإنيَ أنا الدهر»[7]. وفي صحيح البخاري: «قال رسول الله صلعم، قال الله: يسبّ بنو آدم الدهر وأنا الدهر» ولا تقولوا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر»[8]. ولا تختلف الصيغة التي يوردها صحيح مسلم عن الصيغتين السابقتين: «قال رسول الله صلعم، قال الله عزّ وجلّ: يؤذيني ابن آدم، يقول يا خيبة الدهر. فلا يقولنَّ أحدكم يا خيبة الدهر فإني أنا الدهر»[9]. ويعتبر النووي، في شرحه على صحيح مسلم أن قوله فإن الله هو الدهر «مجاز»، وأن قوله «لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر» يعني «لا تسبّوا فاعل النوازل فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السبّ على الله تعالى لأنه هو فاعلها»، لكنه يضيف: «والله أعلم»، متحفظاً على تفسير قد يكون من باب الاجتهاد الخاص[10].

والواقع أن الدين المذكور لم يكن يتجلّى فقط عبر الكتب والأنبياء منذ بدايات الدهر. بل كان أيضاً ديناً توحيدياً قبل سائر الديانات التوحيدية الأخرى، بمعنى أنه كان «أمّها» وأصلها، منذ ما قبل الشرك والجهل بأزمنة طويلة، بحيث أن الإله الواحد، الأكبر، المتعالي، الرحمن الرحيم، كان هو نفسه إله هذا الدين منذ البداية. وهذا شأن وجد له بعض علماء الأديان صدى في الديانات الأولى التي دانت بها شعوب وأقوام عديدة، من بينها عدد من تلك التي درج الأناسون على تسميتها بالشعوب البدائية[11]. وربما كان هذا الشأن يستوجب بحثاً ناسوتياً منفصلاً، نظراً لاندراجه ضمن ما يسميه

(7) ابن حنبل، **مسند...**، 2/ 272 و2/ 275.

(8) البخاري، **صحيح...**، 8/ 51.

(9) مسلم، **صحيح...**، 15/ 3.

(10) مسلم، إياه.

(11) يعتبر عالم الأديان فلهلم شميث أن الديانات الأولى (أو الأوّلانية على حدّ تعبير مرسيا إلياد، عالم الأديان الآخر) كانت تقوم «على الإيمان بإله أكبر، أزلي، خالق كل شيء، موجود في كل مكان، رحمٰن رحيم، يعيش في السماء». ويضيف إلياد: «وقد توصّل شميت إلى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية وفي كل الأمكنة ديانة توحيدية أوّلانية. لكن التطورات اللاحقة التي أحاقت بالمجتمعات البشرية شوّهت المعتقدات الأصلية بل محت آثارها في كثير من الحالات» (فلهلم شميث، **في أصل فكرة الإله** (1955)، عند مرسيا إليا، **الحنين إلى الأصول** (1968) باريس، 1969، غاليمار، ص 57.
M. Eliade, La nostalgie des origines, Gallimard, 1969, p. 57.
و «المحو» المذكور ينسبه المقدسي، مثلاً، إلى الله نفسه، ويستشهد على ذلك بآية قرآنية فيقول: «إن أسرار حكمة الله عزّ وجلّ عن العباد محجوبة إلاّ ما أطلعهم عليه، وما طُوي عنهم فليس إلاّ التصديق به والاستسلام له لقول الله عزّ وجلّ: يمحو الله ما يشاء ويُثبت، وعنده أم الكتاب» (البدء...، 1/ 162).

الأناسون بـ «تأصيل الأمور والأفعال». إذ إن العقل التقليدي لا يتصوّر فعلاً أو حدثاً لا أصل له، وإلاّ كان مرذولاً «بلا أصل»، وأُدرج في باب البدع التي بتنا نعلم رأي الفقهاء الإسلاميين فيها. وربما كان تأصيل الكتاب والدين الإسلامي أول مدماك في صرح الأصولية الإسلامية كلها[12].

هكذا جاء القرآن «مصدّقاً لما بين يديه من التوراة» أو «من التوراة والإنجيل». فهذه المقولة تتكرّر والحق يُقال مثنى وثلاث و. . . سباع على امتداد الكتاب[13] مؤكّدة أن الدين واحد والإله واحد والكتاب المقدّس واحد، سواء كان اسمه توراة أو انجيلاً أو قرآناً. إذ «جملة القول في الأنبياء والنبوة ـ كما يرى المقدسي ـ أنها كلها من مشكاة واحدة لا يجوز عليها أن يختلف في **أصل** الديانة والتوحيد ولا في ما يأتي به من الأخبار، وإن اختلفت **فروعه** وانتسخت شرائع بعضهم ببعض. يقول الله تعالى: شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه»[14].

لا خلاف إذن ـ من هذه الناحية ـ بين الديانات «السماوية» (بل وغير السماوية، إذا صحّ رأي شميت ولانغ وغيرهما). وهذا ما كان النبي محمد يشدّد عليه في حواره مع «أهل الكتاب» في عصره، يهوداً كانوا أم نصارى: «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا. قل بل ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين. قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون»، (البقرة، 134ـ 135).

* * *

بمَ تختلف الديانات السماوية بعضها عن بعض، إذن؟ إنها تختلف من حيث السنن. تختلف من حيث ما تفرضه من أفعال وسلوكات. عندما يقول القرآن: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب» (أي من «أم الكتاب») لا يعتّم أن يقرن هذا التصديق بشرطه الملازم الذي يبدو وكأنه تحصيل حاصل: «لكلٍّ جعلنا منكم **شرعةً ومنهاجاً**. ولو شاء الله لجعلناكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم. . .» (البقرة، 48). في الدين وحدةٌ وتماهٍ. أما الاختلاف ففي «الشرعة والمنهاج». إذا كانت الأديان تتفق

---

(12) أنظر لكاتب هذه الأسطر: «التاريخ والعقل التقليدي»، **مجلة الفكر العربي**، بيروت، 1987، عدد 49.
(13) البقرة، 91 و97. آل عمران، 3 و50. النساء، 47. المائدة، 46 و48. فاطر، 31. الصف، 6.
(14) المقدسي، البدء. . .، 3/ 9.

من حيث كونها منوّعات لدين حنيف واحد، أو كانت الكتب منوعات من كتاب محفوظ واحد، بحيث لا محاججة في الأمر («قل أتحاجّونا في الله ربّنا وربّكم»، البقرة، 141)، فإن الاختلاف يقع في ما يسنّه كل دين للمؤمنين به، بحيث إن اختلاف السنن («السنة» في لغة الفقهاء، أي الشرعة والمنهاج) هو، دون غيره، ما يحدّد اختلاف الأديان.

الأفعال، إذن، لا المعتقدات. وهذا أمر يتّضح عند المفسرين الإسلاميين وضوحاً لا لبس فيه. فالشرعة والمنهاج، في رأي ابن عباس، هي «السبيل والسنّة»، «وكذا رُوي عن مجاهد وعكرمة والحسن البصري وقتادة والضحاك والسدّي وأبي اسحق أنهم قالوا في قوله (شرعة ومنهاجاً) أي سبيلاً وسُنّةً». ويفسّر ابن كثير: «وهذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من **الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد**. كما ثبت في صحيح البخاري... إن رسول الله صلعم قال: نحن معاشر الأنبياء أخوة لعلاّت[15]، ديننا واحد، يعني بذلك التوحيد الذي بعث الله به كل رسول أرسله، وضمّنه كل كتاب أنزله... وأما الشرائع فمختلفة في الأوامر والنواهي. فقد يكون الشيء في هذه الشريعة حراماً، ثم يحلّ في الشريعة الأخرى، وبالعكس [فقد يكون] خفيفاً فيُزاد في الشدّة في هذه دون هذه، وذلك لما له تعالى في ذلك من **الحكمة البالغة والحجة الدامغة**»[16]. هذا «والسنن المختلفة هي في التوراة شريعة، وفي الإنجيل شريعة، وفي الفرقان شريعة». لكن الجدير بالذكر هو «أن الله يُحلّ ما يشاء ويحرّم ما يشاء»[17]. وذلك، طبعاً، بناءً على «الحكمة [الإلهية] البالغة والحجة [الإلهية] الدامغة»، كما رأينا، لا بناءً على عقلانية بشرية مزعومة، أو على غاية تستهدف بالضرورة صالح الإنسان والبشر، أو من أجل «مراعاة الأصلح بالنسبة للعباد» على حد قول المعتزلة... بل لمجرّد أن يعلم الله «مَن يطيعه ممن يعصيه»[18]. ولنسرع بالقول ـ استباقاً لما سيأتي

---

(15) يعني أن إبراهيم أبوهم جميعاً: «فإذا كان أبوهم واحداً وأمهاتهم شتّى فهم بنو العلاّت. فإذا كانوا أمهم واحدة وآباؤهم شتّى فهم بنو الأخياف. فإذا كانوا بني أب واحد وأم واحدة فهم بنو الأعيان» (الثعالبي، **فقه اللغة**، ص 142).

(16) ابن كثير، **تفسير...**، 2/ 88.

(17) ابن كثير، إياه.

(18) لذا يقول ابن قتيبة (رداً على النظّام والجاحظ): «إن الله عزّ وجلّ يختبر عباده بالفرائض ليعلم كيف طاعتهم أو معصيتهم وليجازي المحسن والمسيء منهم، **من غير أن يكون في ما أحلّه أو حرّمه علّة تستوجب التحليل والتحريم**» (تأويل..، 194). ولذا أيضاً يضع الغزالي نقطة نهائية تجعل كل نقاش بينه وبين الفلاسفة والمعتزلة أمراً متعذّراً عندما يطرح «دعاويه السبعة» ويلخّصها بقوله: «ندّعي أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلّف عباده، وأنه يجوز أن يكلّفهم ما لا يُطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد من غير عِوض وجناية، وإنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب على الله بعث الرسل، وأنه لو =

تفصيله في ما بعد ـ أن كل محاولة لإسباغ طابع العقلانية (البشرية) على أحكام السُنّة، أو التنقيب عن مصلحة (بشرية) أو حكمة (بشرية) خلف الأوامر والنواهي وفي ثناياها، أمر أبعد ما يكون عن روحيّة الدين وجوهره، بل هو إسقاط لنوايا المحاول وغايات المنقّب عن وضع لا علاقة له، إلاّ ما وهى، بما يدور في خلده من أدلجة لوقائع وأوضاع بينها وبين وضعه ووقائعه «ما أفسد الدهرُ».

الأعمال، إذن، هي التي تميّز ديناً عن دين، لا المعتقدات التي تُرَدّ في النهاية إلى الواحد: «قل أتحاجّونا في الله ربنا وربكم، ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم» (البقرة، 141). هكذا يستطيع الطبرسي أن يقول في تفسير هذه الآية: **لنا أعمالنا ولكم أعمالكم: أي لنا ديننا ولكم دينكم**[19]، لا أقلّ من ذلك. كما يقول ابن كثير، نقلاً عن أحد الصحابة: «إنما أُمرنا أن **نؤمن** بالتوراة والإنجيل **ولا نعمل** بما فيهما»[20]. الإيمان بوحدة الأديان شيء، والعمل شيء آخر. وعندما يجد ابن كثير نفسه مضطراً لتفسير الآية «إن الذين آمنوا والذين هادوا [أي اليهود] والصابئون والنصارى، مَن آمن بالله واليوم الآخر **وعمل صالحاً**، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة، 69)، فهو يشترط أن يكون «العمل الصالح» موافقاً للسنّة الإسلامية دون غيرها: «ولا يكون ذلك كذلك [أي لا يكون العمل صالحاً] حتى يكون موافقاً للشريعة المحمدية بعد إرسال صاحبها المبعوث إلى الثقلين»[21].

ندع للاّهوتيين (بمَن فيهم لاهوتيّو السياسة) أمر المصالحة بين الأديان باعتبارها تدين بإله واحد، وتسعى إلى خلاص الإنسان، وتنادي بالمحبة والإخاء والتسامح. أما الناسوتيّون فهم ينظرون بعين الواقع إلى ما تنصّ عليه هذه الأديان من سنن مختلفة وتقنّن أفعالاً مختلفة. وإذا كانت أولوية السنن على «الكتب» تبدو غريبة في نظر اللاهوتيين فهي لا تتّسم بأية غرابة في نظر الناسوتيّين. فالمرء يتحدّد كونه يهودياً أو مسيحياً أو مسلماً (أو غير ذلك) عبر سلسلة من الممارسات والسلوكات التي يخضع لها ولا يملك

= بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة» (**الاقتصاد...**، ص 83ـ 84). أما الباحثون في أمور التحريمات والممنوعات عند الأوائل، فيقول أحدهم (فرويد) إن هؤلاء «يجهلون أسباب هذا الممنوع أو ذاك حتى إن فكرة البحث عن هذه الأسباب غير واردة لديهم» (**الطوطم والحرام**، ص 32).

(19) الطبرسي، **مجمع البيان...**، 1/ 494.

(20) ابن كثير، **تفسير...**، 1/ 329.

(21) ابن كثير، **تفسير...**، 2/ 614.

الخروج عليها إلاّ تحت طائلة الخروج. . . عن دينه. مما قد يؤدّي إلى حرمانه من حقوقه المدنية، بل إلى تبرّؤ الجماعة منه. تبدأ السلسلة المذكورة مع ولادة المرء وتنتهي بمماته، وتمرّ بكل تلك المحطات الرئيسية والأفعال الأساسية التي تندرج بين البداية والنهاية. يطلق عليه والداه اسماً، فيحدّده الاسم في معظم الحالات ضمن هذا الدين أو ذاك (وقد يؤدّي مجرّد هذا الاسم بكل بساطة إلى مقتله كما صار معلوماً). يُختَتن أو يُعمَّد، فيكون مسلماً (أو يهودياً) أو مسيحياً. يُدفن عند مماته على صورة معيّنة وبناءً على طقوس معيّنة تجعله ميتاً مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو غير ذلك. بين الولادة والموت يتزوّج بناء على سنن تحكم زواجه، يرث أو لا يرث بناء على سنن. . . وهو لا يأكل كما يحلو له، فهناك سنن للأكل، ولا ما يحلو له، فهناك ما هو محرّم أكله. بل إن لباسه وتحيته وهندامه ولهجته وسائر أشكال تعامله مع جسده ومع أجساد الآخرين تخضع لأحكام وسنن معينة تميّزه عن غيره من أهل الأديان الأخرى. وهذه أوّليات ألفبائية يعرفها كل مَن له شأن بسيط بالإناسة والناسوت. لذا يعتبر أنّاس كمرسيل موسّ «أن ما يحدّد طائفة من البشر ليس دينها ولا تقنياتها ولا أي شيء آخر، بل شريعتها وحسب»[22].

إذا كنا نأتي في هذه الأسطر على ذكر الدين الإسلامي فلا بدّ من التذكير بأن الإسلام المعنيّ فيها ليس الإسلام المعاصر، بالدرجة الأولى، بل إسلام المسلمين الأوائل. أي أن المسلم المعاصر قد يعتبر نفسه مسلماً رغم خرقه أو تخلّيه عن عناصر رئيسية من «السنّة». الأمر الذي لم يكن يصحّ إطلاقاً بالنسبة للمسلمين الأوائل. فالمسلم المعاصر يستطيع أن يلبس «سروالاً بدون إزار» ويظل رغم ذلك مسلماً. لكن المرء لم يكن يستطيع ذلك إبّان نشأة الجماعة الإسلامية الأولى (بل حتى بعد ذلك بمدة طويلة) إلا تحت طائلة اعتباره من «أهل الكتاب». كما أن مسلم اليوم يستطيع أن يطوّل شاربه وأن يظلّ مسلماً. لكنه لو فعل ذلك في أيام الصحابة لكان متشبّهاً بالنصارى واليهود، وبالتالي يكون قد خرج من الجماعة عملاً بالحديث «مَن لم يأخذ شاربه فليس منّا»[23]، وقس على ذلك[24].

---

(22) م. موسّ، **مصنّف في الناسوت**، ص 135.

(23) الترمذي، **سنن. . .**، 4/ 186.

(24) قد لا يجد المسلم الشيعي المعاصر غضاضة في لعب الورق أو طاولة الزهر والشطرنج. لكنه قد يتأمّل قليلاً عندما يقرأ حديث الإمام جعفر الصادق: «. . . وأما الشطرنج فإن اتخاذها كفر واللعب بها شرك وتعليمها كبيرة موبقة والسلام على اللاهي بها معصية ومقلّبها كمقلّب لحم الخنزير والناظر إليها كالناظر إلى فرج أمّه» (ابن بابويه، مَن لا يحضره الفقيه، 4/ 42). والنرد «أشدّ من الشطرنج» (إياه). وفي =

والبحث الناسوتي يعاين كيف أن البنية المجتمعية تطبع الأفراد بطابعها الخاص من خلال «تربية حاجاتهم ونشاطاتهم الجسدية» قبل كل شيء[25]. والواقع أن الإهتمام بأحكام السنّة لا يقتصر على تقنينها للأفعال والسلوك بوجه عام، بل يتناول أيضاً، بشكل خاص، تقنينها لتصرف المرء بجسده وعلاقته بهذا الجسد الذي يبدو عندئذ أبعد عن أن يكون ملكاً لصاحبه من كونه ملكاً للجماعة وسنّتها. والسنّة لا تقنّن هذه الأفعال عبثاً. فسواء وعت ذلك أم لم تعه (وهي لا تعيه في معظم الأحيان) فهي تفعل ذلك **باتجاه مردود جماعي ما** ومحصّلة جماعية ما. وهذا المردود الذي تؤول إليه فبركة الأجساد بموجب السنن يشكل لحظة تاريخية أساسية من تاريخ المجتمع نفسه. وربما كان من اللازم أن تتضافر عدة فروع معرفية لرصد الظاهرات الحياويّة ـ الإجتماعية (البيولوجية ـ السوسيولوجية) التي تُستَغَلّ عن وعي أو لاوعي من أجل تكييف أجساد الجماعة باتجاه استعمالها استعمالاً معيّناً. والواقع أن المرء يجد نفسه عند استعراض أحكام السنّة أمام وصفات وتركيبات جسدية ـ نفسية ـ اجتماعية لسلسلات مترابطة من الأفعال قد يكون بعضها معتاداً ومألوفاً في تاريخ الجماعة وحياة أفرادها، وبعضها الآخر مستجدًّا ومستنبطاً. لكن الكلّ يشكّل سستاماً متكاملاً يمهّد لإنتاج أجساد ذات طابع معيّن وإمكانيات معيّنة، بصرف النظر عن وضوح ذلك في العقل والقصد. من هذا المنظور لا تعود شروط أداء الصلاة، مثلاً، عند المسلمين الأوائل شأناً لاهوتياً بحتاً، بل شأناً ناسوتياً قوامه دراسة التأثير الذي أحدثته تقنيّات الصلاة على بناء الجيش الإسلامي الذي أسّس الامبراطورية، وذلك ابتداءً من طقوس الوضوء، وانتهاءً برصّ الصفوف، مروراً بعدم رفع الرأس بعد السجود ما لم يرفع الإمام رأسه ويأذن بالرفع. . . وهي تقنيات كانت قد اقتضت الكثير من الحكمة والدراية والمعاناة لترسيخها عند قوم من الأعراب كانوا يستعصون على أي تنظيم لصفوفهم[26].

* * *

= صحيح مسلم «مَن لعب بالنردشير فكأنه صبغ يده في لحم خنزير ودمه» (صحيح، 15/15). وانظر تحريم النرد والشطرنج عند مالك (الموطأ، ص 821).

(25) تقديم ك. ليڤي ـ ستروس لمجموعة مقالات موسّ «اجتماعيات وإناسة»، ص X.

(26) لا ندري ما إذا كان شكري مصطفى، مؤسّس جماعة التكفير والهجرة (المعاصرة) يعي أبعاد ما يقول عندما يذكّر سامعيه بأن «رسول الله كان يصفّ المسلمين للقتال كما كان يصفّهم للصلاة» (كتاب «التوسّمات» ص 45. عند سويدان، الفكر الإسلامي. . .، ص 216). وربما كان من الواجب قلب طرفي المعادلة حتى يستقيم استخراج دلالتها: فالأرجح أن الرسول كان يصفّ المسلمين للصلاة تمهيداً لصفّهم للقتال في ما بعد. . . أنظر نموذجاً عن ذلك في وصف ابن هشام كيف «عدّل رسول الله صلعم صفوف أصحابه في بدر وفي يده قدح يعدّل به القوم. . .» (السيرة. . .، 2/278).

يرى عدد من فقهاء المسلمين الأوائل أن الوحي القرآني «يتوقّف» على السنّة. وذلك على نحو ما يقول الدارمي من «أن السنّة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنّة»[27]، أو على نحو ما يقول ابن قتيبة إذ يجعل السنّة نفسها وحياً من شأنه أن ينسخ القرآن: «فإذا جاز أن يُنسخ الكتاب بالكتاب، جاز أن يُنسخ الكتاب بالسنّة، لأن السنّة يأتيه بها جبريل عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو القرآن بناسخ من وحي الله عز وجلّ الذي ليس بقرآن»[28].

لكن الوحي «يتوقّف» أيضاً بالمعنى الفعلي للتوقف، أي أنه ينقطع ولا يعود له وجود، ما لم يكن هناك التزام بما توفّر حتى حينه من أحكام السنّة. فالوحي يستمرّ (خاصة إذا كان سنّة) بمقدار ما يتمّ العلم الفعلي بما صدر عنه من أحكام، وخاصة تلك الأحكام التي تتعلّق بما قد يبدو للوهلة الأولى أنه من نوافل الأمور وعاديّها، كتنظيف الأسنان أو تقليم الأظافر أو قص الشوارب. فإذا جاء الوحي بسنّة تقضي «بتنقية الرواجب» (أي فرجات ما بين الأصابع) وتقاعس المسلمون عن العمل بها، تقاعس جبريل بدوره وأبطأ، بل توقّف وامتنع عن إمداد الرسول بالوحي. هذا ما لاحظه الصحابة ذات فترة، ففاتحوا النبي به: «قيل يا رسول الله، لقد أبطأ عليك جبريل عليه السلام. فقال: ولِمَ لا يبطىء عني وأنتم لا تستنّون [أي لا تنظّفون أسنانكم] ولا تقلّمون أظفاركم ولا تقصّون شواربكم ولا تنقّون رواجبكم»[29].

وقد يظن الجاهل أن في استنكاف جبريل عن إمداد الرسول بالوحي احتجاجاً على عدم التزام الصحابة بقواعد النظافة، مثلاً[30]. لكن هذا الظن هو أفضل السبل التي تؤدي إلى إساءة الفهم. فجبريل يمتنع أيضاً عن دخول بيت «فيه كلب أو صورة»[31]. فإذا كان

---

(27) الدارمي، سنن. . .، 1/ 145.

(28) ابن قتيبة، تأويل. . .، ص 159.

(29) ابن حنبل، مسند. . .، 1/ 343.

(30) وهذا ما يُفهم من صيغة أخرى للحديث نفسه: «عن أبي واصل قال: لقيت أبا أيوب الأنصاري فصافحني فرأى في أظفاري طولاً. فقال: قال رسول الله صلعم: يسأل أحدكم عن أخبار السماء وهو يدع أظفاره كأظافير الطير، يجتمع فيها الجنابة والخبث والتّفث» (ابن حنبل، مسند. . .، 5/ 417). ويُجمع المفسّرون (في تفسيرهم لسورة الضحى) كما يتفق أكثر المحدّثين (البخاري، مسلم، الترمذي، ابن حنبل) على إبطاء جبريل بالوحي. لكنهم ـ باستثناء ابن حنبل ـ لا يذكرون سبباً لذلك.

(31) «. . . عن عبد الله بن عباس قال: أخبرتني ميمونة أن رسول الله أصبح يوماً واجماً، فقالت ميمونة: يا رسول الله. لقد استنكرت هيئتك منذ اليوم. قال رسول الله صلعم إن جبريل كان وعدني أن يلقاني الليلة فلم يلقني. أما والله ما أخلفني. قال فظلّ رسول الله صلعم يومه ذلك على ذلك. ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت فسطاط لنا، فأمر به فأخرج. ثم أخذ بيده ماء فنضح مكانه. فلما أمسى لقيه =

وجود الكلب يوحي بما قد يخلّ بأصول النظافة، فإن الصورة لا توحي بها. والواقع أن «الختان والاستحداد وتقليم الأظافر ونتف الإبط وقص الشارب» أمور من أصول «الفطرة» لا النظافة. وهذان أمران أقلّ ما يُقال في اختلافهما أنهما لا ينتميان إلى صعيد واحد. فالفطرة هي الاستعداد الطبيعي الأول الذي خُلق عليه الإنسان قبل أن تنزع عنه أحكام السنن المضلّلة نقاء فطرته الأولى وتجعله من «الضالّين». ومعلوم بموجب الحديث النبوي المعروف «إن كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» (أي يجعلانه من أهل الضلال). وإنما يرمي الدين الإسلامي وسنّته إلى إنقاذه من هذا الضلال، أي إعادته إلى فطرته التي وُلد عليها. لذا نجد «أكثر العلماء» ـ كما يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم ـ يذهبون إلى أن الفطرة هي السنّة[32]. بل إن بعضهم يذهب في انسجامه مع نفسه إلى حدّ اعتبارها الدين نفسه: «وقيل هي الدين»[33].

والسنّة حين ترمي إلى إحياء هذه الفطرة الأولى لا تقتصر على أنواع السلوك البسيطة (كالختان وتقليم الأظافر..) بل تتعدّى ذلك إلى جميع أنواعه المركّبة. وإذا كان المشركون والنصارى والمجوس، وخاصة اليهود، هم الذين أخرجوا ـ بعاداتهم وسلوكهم ـ الإنسان عن فطرته، فواجب السنّة أن تتصدّى لهذه العادات والسلوكات قبل كل شيء، أي أن تتصدّى لهذه «الأعمال» المتبلورة في سستام متكامل هو سنّة كلّ منها. إذ إننا رأينا أن الخلاف مع كل هذه الجماعات لا يدور حول «إيمانها» و «معتقداتها» بل حول أعمالها. لذا وجب تمييز الجماعة من حيث الأعمال عن الجماعات الأخرى تحت طائلة فقدانها لهويّتها ومبرّر وجودها.

وأول ما كان ينبغي تمييز الجماعة الإسلامية عنه هو ذاك السستام من الأعمال والسلوكات الذي كان يتّبعه اليهود. فالسنّة النبوية إنما تبلورت معالمها ومقتضياتها في

---

= جبريل. فقال له: قد وعدتني أن تلقاني البارحة. قال أجل. ولكننا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا صورة. فأصبح رسول الله يومئذ فأمر بقتل الكلاب». (مسلم، **صحيح**...، 14/82). وواضح أن المهم في هذا الحديث ليس الموعد المضروب بين جبريل والرسول، لا من حيث موضوعه ولا من حيث ما تمخّض عنه، بل المهم ـ وهو ما تمخّض بالفعل ـ هو ضرورة الامتناع عن اقتناء الكلاب في البيوت وتعليق الصور فيها. وهذه سنّة.

(32) مسلم، **صحيح**... 3/ 148.

(33) مسلم، إياه. راجع بهذا الصدد، علي أومليل، **الإصلاحية**...، الفصل الثاني، ص 33ـ 83. ورغم أن أومليل يقتصر في بحثه على مناقشة «السلفيين المحدثين» فإن أصول هذه النظرة المحدثة للفطرة قائمة في السنّة النبوية الأوّلانية.

يثرب المدينة حيث لم يكن من الجماعات الضالّة عن الفطرة إلا قبائل اليهود الثلاث قينقاع والنضير وقريظة. أما مشركو الأوس والخزرج فقد كانت هجرة النبي من مكة إلى المدينة بناءً على إسلام «نقبائهم»، ثم ما لبثوا بعد أن أعلن السَعْدان (سعد بن عبادة وسعد بن معاذ) إسلامهما أن أسلموا بهذا الإسلام(34)، باستثناء مَن كان قد تهوّد منهم. وكان من اليسير على النبي أن يدين سنّة المشركين. فهم أولاً مشركون، أي أن التوحيد بحد ذاته تميّز رئيسي عنهم. وهم ثانياً ليسوا على صلة مباشرة بالجماعة الإسلامية الناشئة. فالمشركون كانوا بالدرجة الأولى أهل مكة، وبالدرجة الثانية جموع الأعراب. وهم، إلى كونهم ليسوا في المدينة، يُعتبرون بمثابة الأعداء الخارجيين. أما أهل الكتاب، وهم هنا اليهود، فالتمييز عنهم من حيث السلوك يصطدم باختلاط(35) المسلمين الأوائل بهم في قلب المدينة، كما يصطدم بكونهم أهل توحيد، ناهيك بكونهم أصحاب تفوّق حضاري قوامه كتابهم وعلمهم على نحو ما سنرى. لذا لا يعجب الباحث إذا كان أحد المحاور الرئيسية في السنّة النبوية يتّخذ طابعاً قوامه مخالفة اليهود في سلوكهم إلى أكبر حدّ ممكن.

ويبدو أن المخالفة المذكورة لم تكن وليدة تصميم نظري مسبق بقدر ما كانت حصيلة التجربة التي تمخّضت عنها السنتان الأوليان من اختلاط المسلمين الأوائل (المهاجرون والأنصار) بيهود المدينة. ومن المعلوم أن النبي محمد كان قد كتب وثيقة على أثر وصوله إلى المدينة تنظّم العلاقة بين المسلمين واليهود. ويطلق ابن هشام على هذه العملية صفة «الموادعة»(36). وتعتبر الوثيقة المذكورة أن المهاجرين والأنصار ويهود الأوس والخزرج «أمة واحدة من دون الناس». وهي بعد أن تأتي على ذكر بطون الخزرج واحداً واحداً (بنو عوف، بنو ساعدة، بنو الحارث. . .) تعود فتأتي على ذكر من تهوّد منهم: «وأن يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم. . . وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. . . وليهود بني ساعدة مثل ما

---

(34) ابن هشام، **السيرة. . .**، 2/ 77 ـ 80.

(35) «وكان النبي صلعم قدم المدينة وهي أخلاط. منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة النبي صلعم، ومنهم المشركون الذين يعبدون الأوثان، ومنهم اليهود، وهم أهل الحلقة والحصون. . . وكان الرجل يكون مسلماً وأبوه مشرك، ويكون مسلماً وأخوه مشرك. . .» (الأصفهاني، **الأغاني. . .**، 22/ 132).

(36) «وكتب رسول الله صلعم كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم» (**السيرة. . .**، 2/ 147ـ 150). وقوله يهود (لا اليهود) كقولك قريش أو تغلب. قال السهيلي: «ويهود اسم علم كثمود»(**الروض. . .**، 2/ 291).

ليهود بني عوف...» الخ، وصولاً إلى «يهود الأوس»[37].

وكان المردود العملي لهذه «الموادعة» أن اعتمد النبي أحكاماً وسنناً توافق اليهود في بعض أعمالهم، وهي التي يجملها المحدّثون عندما يقولون «وكان رسول الله صلعم تعجبه موافقة أهل الكتاب في ما لم يؤمَر به...»[38]. هذه الموافقة كانت تتراوح بين سلوكات قد تبدو بسيطة، كطريقة تسريح الشعر، وسلوكات تُعتبر من صلب الممارسات الإسلامية. فقبل أن يتوجّه المسلمون الأوائل في صلاتهم باتجاه الكعبة ويجعلونها «قبلتهم»، كانوا يتوجّهون، خلال فترة موادعة اليهود، باتجاه القدس التي هي قبلتهم. وقبل أن يصوموا شهر رمضان بكامله، كانوا يصومون عاشوراء، شأنهم شأن اليهود. ويستطيع المرء أن يفترض أن الموادعة المذكورة كانت تتخذ، من جملة أبعادها، بعداً سياسياً دينياً يتعدّى حدود العلاقة الآنية. إذ كان النبي يطمح - في بداية الأمر - إلى استيعاب اليهود ككلّ ضمن الديانة الجديدة. من هنا تُفهم بعض أبعاد الحديث المروي عنه: «لو اتّبعني عشرة من اليهود لم يبقَ في الأرض يهود إلاّ اتّبعني»[39]. لكن تجربة الموادعة لم تسفر عن المرجوّ، إذ من المعلوم أنه «لم يُسلم من أحبار يهود على عهد رسول الله إلاّ اثنان» وحسب[40].

لم تدم فترة «الموادعة» طويلاً. فقد تبيّن للنبي - بحسّ ناسوتي مرهف - أن ضرورات تكوين الجماعة الإسلامية تقتضي تمييزها، من حيث سلوكها وأفعالها، عمّا عداها من الجماعات المحيطة بها، وخاصة أقرب هذه الجماعات، إن من حيث المجال المكاني أو من حيث المعتقد. أضف إلى ذلك أن يهود المدينة كانوا في نظر سائر سكانها الآخرين قوماً «ذوي علم»، وأن قناعة القوم بقيمة هذا «العلم» وأهميته لم تكن تخلو من تهديد لقيمة «العلم» الآخر الذي جاء به النبي.

فعندما يتحدّث الصحابة عن أنفسهم قبل إسلامهم، لم يكن يخلو حديثهم من إشارة إلى تقدير علم اليهود إزاء استهانتهم بشركهم: «وكنا أهل شرك أصحاب أوثان، وكانوا [رجال يهود] أهل كتاب عندهم علم ليس لنا»[41]. ولسنا، بالطبع، بصدد بحث «قيمة» هذا العلم من الناحية الموضوعية. فما يهمنا هو انعكاساته على نفوس أهل المدينة الذين

---

(37) ابن هشام، السيرة...، 2/ 149.
(38) أبو داود، سنن...، 4/ 82. نسائي، سنن...، 8/ 183. بخاري، صحيح...، 7/ 209.
(39) السهيلي، الروض...، 2/ 292.
(40) السهيلي، إياه.
(41) ابن هشام، السيرة...، 1/ 225.

كانوا مشركين ثم أسلموا. إن التراث يشير إلى أن العلم المذكور كان قد أحاط اليهود بهالة جعلت أهل المدينة ينظرون إليهم كجماعة متفوّقة. من هنا كان اليهود أقدر على اختراق قيم الأوس والخزرج واستقطابهم. يشهد على ذلك كل أولئك الذين كانوا قد تهوّدوا قبل هجرة النبي، بحيث لم يكد يسلم من حركة التهوّد هذه أي بطن من بطون القبيلتين المذكورتين. ويروي أهل المدينة وقائع أسطورية عن أفعال يهودها وكيفية استغلالهم لعلمهم اتّقاءً لخطر أعدائهم. من ذلك صرفهم لأبي كرب تُبَّع عن تدمير المدينة عندما أزمع على تدميرها: «إذ جاءه حبران من أحبار اليهود من بني قريظة... عالمان راسخان في العلم، حين سمعا بما يريد من إهلاك المدينة وأهلها. فقالا له: أيها الملك لا تفعل. فإنك إن أبيت إلاّ ما تريد حيل بينك وبينها ولم نأمن عليك عاجل العقوبة.. فتناهى عن ذلك، ورأى أن لهما علماً، وأعجبه ما سمع منهما، فانصرف عن المدينة واتّبعهما على دينهما»[42].

كان حبرا اليهود قد أفلحا إذن في إرعاب أبي بكر تبّع عبر تهديدهم إياه: فإن أبيت... لم نأمن عليك عاجل العقوبة. وهذا أمر لا يُفهم إلاّ بفهم طبيعة المعتقمدات الجماعية التي كانت سائدة في ذلك العصر وخاصة منها المعتقدات والتصوّرات الغيبية. وهي عينها تلك التصوّرات التي أعادت إنتاج تفسير الهزيمة التي مُني بها جيش أبرهة الحبشي عندما حاول أن يدمّر مكة عام الفيل. إذ إن «عاجل العقوبة» المذكورة أحاقت به وبجيشه عندما تدخّلت «طيور أبابيل» وأبادت الجيش «بحجارة من سجّيل». مما يعني أن الإيمان بقدرة اليهود على صرف تُبّع عن تدمير مدينتهم كان ناتجاً عن إيمان «برسوخهم في العلم» حقاً.

ورسوخ اليهود في العلم لا يعني بالدرجة الأولى تضلّعهم من علوم وضعية، رغم أن «المشركين» كانوا يستعينون بهم على بعضها[43]. إذ إن سائر أنواع المعرفة في ذلك الزمان كانت تُوظّف لتعزيز الاعتقاد برسوخهم في العلم الذي لا ينازعه منازع وهو العلم الغيبي. وربما كان لازماً أن نشير هنا إلى نموذج من العلم المذكور وإلى دوره ـ غير

---

(42) الطبري، **تاريخ...**، 2/ 105ـ 106. وكان تُبّع هذا قد «قدم المدينة وساق الحبرين من يهود إلى اليمن»، وإنما ساءت علاقة تبّع بيهود المدينة عندما عدا رجل من بني عديّ النجار «على رجل من أصحاب تبّع حين نزل بهم، فقتله. وذلك أنه وجده في عذق له يجدّه، فضربه بمنجله فقتله». (ابن هشام، 1/ 22). شهادة أخرى ـ من الصحابة ـ على حرص اليهود على أرضهم التي سنرى كيف كانوا متقدّمين أيضاً من حيث رعايتها.

(43) «قال ابن اسحق: وحُدّثت أن قريشاً وجدوا في الركن كتاباً بالسريانية، فلم يدروا ما هو حتى قرأه لهم رجل من يهود» (ابن هشام، **السيرة...**، 1/ 208).

المباشر؟ - في نشأة الإسلام نفسه.

ففي تاريخ الصراع على المدينة بين الأوس والخزرج من جهة، واليهود من جهة أخرى، كانت كفة الغلبة في الفترة التي سبقت ظهور النبي محمد مباشرة قد بدأت تميل لصالح القبيلتين المدنيتين. والأرجح أنها كانت غلبة مادية وحسب. إذ إن اختراق الدين اليهودي لأبناء القبيلتين واعتقاد أبنائهما بأهمية العلم اليهودي يسمحان بافتراض الغلبة اليهودية من الناحية المعنوية. ومهما يكن من أمر، فيبدو أن اليهود كانوا يهدّدون الأوس والخزرج بسلاحهم الرئيسي، أي علمهم المذكور إياه. فلنستمع إلى ابن هشام وهو يروي وقائع هذا التهديد، ولننظر في عواقبه. يقول: «لما لقيهم [«رهط من الخزرج»] رسول الله صلعم، قال لهم: مَن أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج. قال: أمن موالي يهود؟ قالوا: نعم. قال: أفلا تجلسون أكلّمكم؟ قالوا: بلى. فجلسوا معه فدعاهم إلى الله عزّ وجلّ وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن. قال: وكان مما صنع الله بهم في الإسلام أن يهود كانوا معهم في بلادهم. وكانوا أهل كتاب وعلم. وكانوا هم أهل شرك وأصحاب أوثان، وكانوا قد غزوهم ببلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: إن نبيّاً مبعوث الآن قد أظلّ زمانه، نتّبعه فنقتلكم معه قتل عادٍ وإرم. فلما كلّم رسول الله صلعم أولئك النفر ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله **أنه للنبيّ الذي تتوعّدكم به يهود، فلا تسبقنّكم إليه**. فأجابوه في ما دعاهم إليه بأن صدّقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام»[44].

إن مؤلّفي السيرة يروون هذه الواقعة من باب البرهان على أن اليهود كانوا يعلمون بأن النبي محمد هو النبي الذي ينصّ كتابهم على ظهوره، وأنهم رغم ذلك أنكروا عليه نبوّته مثلما أنكروها على المسيح من قبل. لكن هذا كله ينتمي إلى البحث اللاهوتي. أما البحث الناسوتي فهو يرى في رواية المحدّثين الإسلاميين هذه قيمة من نوع آخر. فهي تندرج، في عرفه، ضمن معتقدات القوم الغيبية وتستمدّ قيمتها من التأثير الفعلي الذي تتّخذه هذه المعتقدات في حياتهم المجتمعية وسلوكاتهم وصراعاتهم ونظرتهم إلى مستقبل وجودهم... ربما كان يهود المدينة لا يؤمنون بالفعل بما كانوا يتوعّدون المشركين به، شأنهم شأن الساحر الذي يعلم أن سحره لا يستند إلى أساس[45]. لكن المهمّ ليس ما يؤمن به اليهود، (أو الساحر) بل ما يعتقده «المشركون» (أو المؤمنون

(44) ابن هشام، **السيرة...**، 1/ 208.

(45) أنظر، ك. ليڤي - ستروس، «الساحر وسحره»، **مجلة العلوم الإجتماعية**، بيروت، 1992، العدد رقم 2. والإناسة البنيانية، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 183.

بالسحر)، ناهيك بوقع الاعتقاد على المواقف والأفعال. ويبدو أن هؤلاء كانوا يحملون تهديد اليهود محمل الجدّ، ويعتقدون أن ظهور نبيّ معادٍ لهم تستغلّه يهود «لتقتلهم به» - على نحو ما كانت قد هدّدت تُبّع من قبل - أمر ممكن جداً وبالتالي في غاية الخطورة... فكانت الحكمة الوثنية تقتضي اختطاف موقفهم بحيث لا «يسبقونهم» إلى ذلك النبيّ...

ثم إن إشارتنا إلى سحر الساحر لم تكن من قبيل القياس وحسب. إذ إن أرسخ ما كان اليهود علماً في السحر. وهذه مسألة لا مجال للتوسع ببحثها هنا إلاّ عَرَضاً. فالتراث الذي نحن بصدده لا يتحدّث عن ساحر عربي (أي من العرب الأمّيين الذين لم يكن لديهم كتاب) إلاّ ما ندر جداً. كتلك العجوز الخثعميّة التي يروي عنها صاحب الأغاني. فالسحر، على ما يبدو، كان حكراً على اليهود والنصارى، وخاصة اليهود. يذكر صاحب «المحبّر» مثلاً: «وكان عدد السحرة اثنين وسبعين رجلاً. سبعون منهم من بني إسرائيل، ورجلان من فارس»[46]. ويبدو أيضاًأن أهل المدينة كثيراً ما كانوا يخشون عواقب هذا السحر. والأرجح أن سُنّة التحنيك التي اتّبعها النبي في المدينة، كانت للتعوّذ، إسلامياً، من سحر اليهود، وطمأنةً نبوية للأنصار «لأنهم قيل لهم أن اليهود قد سحرتكم فلا يولد لكم»[47]. وقد سحرت اليهود ابن عمر وأكّد له والده عمر بن الخطاب أن ذلك من فعل اليهود[48]. ومعلوم أن يهود المدينة سحروا النبي نفسه[49]،

---

(46) ابن حبيب، **المحبّر**...، ص 388.

(47) «والتحنيك أن تمضغ التمر ثم تدلكه بحنك الصبيّ. وفي حديث النبي صلعم أنه كان يحنك أولاد الأنصار» (لسان العرب، 10/ 416). فهو سنة. أما حديث النبي فيرويه البخاري: «... عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنها حملت بعبد الله بن الزبير بمكة. قالت: فخرجتُ وأنا مُتِمّ، فأتيت المدينة فنزلت قباء فولدت بقباء. ثم أتيت رسول الله صلعم، ثم حنكه بالتمرة، ثم دعا له فبرّك عليه، وكان أول مولود وُلد في الإسلام، ففرحوا به فرحاً شديداً لأنهم قيل لهم إن اليهود سحرنكم فلا يولد لكم» (**صحيح**...، 7/ 109).

(48) يروي ابن عمر: «... فعُديَ عليّ تحت الليل وأنا نائم على فراش ففُدِعَتْ يداي من مرفقيّ. فلما أصبحت استصرخ عليّ صاحباي فأتياني يسألاني: مَن صنع بك هَذا؟ فقلت: لا أدري. قال: فأصلحا من يديّ ثم قدِما بنا على عمر رضي الله عنه فقال: هذا عمل يهود» (ابن هشام، **السيرة**...، 3/ 372. ابن حنبل، **مسند**...، 2/ 30). ونجد رواية أخرى لهذا الحديث في لسان العرب: «وفي حديث ابن عمر... بعث به أبوه إلى خيبر وقاسمهم التمرة فسحروه فتكوّعت أصابعه» (مادة كوع) والفدع «أن تزول المفاصل عن أماكنها» (لسان...). ولا التفات إلى إمكانية «تكوّع» يدي ابن عمر نتيجة لطريقة نومه، مثلاً، فالمهمّ اعتقاد عمر نفسه.

(49) «عن عائشة: أن رسول الله صلعم سُحر له حتى كان يُخيّل إليه أنه يصنع الشيء ولم يصنعه» (ابن سعد، **طبقات**...، 2/ 196). و «لبيد بن الأعصم هو الذي أخّذ رسول الله صلعم عن نسائه» (ابن هشام، =

فحالوا بينه وبين إتيان النساء، وأن سورتين من سور القرآن (الفلق والناس) قد نزلتا لفكّ هذا السحر عنه. والجدير بالذكر أن النبي محمد لم يُقدم أبداً على الانتقام من الساحر اليهودي ولا من شقيقاته الساحرات اللواتي كنّ «أشدّ سحراً منه»، رغم معرفته به ورغم التقائه به بعد ذلك مرات عديدة، في حين أنه قتل أشخاصاً آخرين، إما صبراً بين يديه وإما غيلة، لأسباب أقلّ شأناً وخطورة. وقد ظلّ السحرة اليهود يزاولون سحرهم في عهد الخلفاء الراشدين وعلى امتداد العهود الإسلامية الأخرى[50].

ومعلوم أن القرشيين كانوا قد وصفوا النبيّ محمد بأنه «ساحر أو مجنون». وأن أحدهم ـ على الأقلّ ـ وصف النبي بأنه أسحر أهل الأرض. ويحرص ابن هشام على ذكر هذا الوصف ربما للبرهان على أن النبي، لو أراد أن يكون ساحراً، لكان باستطاعته ذلك، وربما لاقتناعه بأن الأمر من باب التعظيم. إذ إن السياق يروي كيف أن النبي كان قد صرع المدعو ركانة «وهو أشدّ قريش»، ثم أتبع ذلك بأن دعا شجرة كانت أمامهما «فأقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله صلعم. فقال لها: ارجعي إلى مكانك. فرجعت إلى مكانها. فذهب ركانة إلى قومه فقال: يا بني عبد مناف، ساحروا بصاحبكم أهل الأرض، فوالله ما رأيت أسحر منه قطّ»[51]. وكثيراً ما كان الأعرابي (أو الأعرابية) يصف النبي محمد بأنه «أسحر الناس»[52].

* * *

ومن رسوخ اليهود في العلم معرفتهم بالطقوس التي تؤدي إلى هطول المطر في فترات القحط والجدب. وهذا هو الاستسقاء. ولا حاجة للتذكير بأهميته بالنسبة لساكني الصحراء، حتى أن المحدّثين يروون عن النبي أن الاستسقاء يُعتبر واحداً من أعمال

---

= **السيرة**. . .، 2/ 162). «وعن الزهري قال: سُحر رسول الله صلعم سَنَة يُخيّل إليه أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله. . .» (السهيلي، **الروض**. . .، 2/ 290).

(50) «. . ومن ذلك فعل الوليد بن عقبة في مسجد الكوفة. وذلك أنه بلغه عن رجل من اليهود من ساكني قرية من قرى الكوفة. . . إنه يعمل أنواعاً من السحر والخيالات. . . فأحضره فأراه في المسجد ضرباً من التخييل وهو أنه أظهر له في الليل فَيْلاً عظيماً على فرس يركض في صحن المسجد. ثم صار اليهودي ناقة تمشي على حبل، ثم أراه صورة حمار دخل من فيه وخرج من دبره. . . فأخذ [أحد المسلمين] سيفاً فضرب به عنق اليهودي» (المسعودي، **مروج**. . .، 3/ 82).

(51) ابن هشام، **السيرة**. . .، 2/ 31.

(52) البخاري، **صحيح**. . .، 1/ 95. ويقول ابن هشام: «وانتشر ذكره [النبي] في بلاد العرب كلها» بوصفه ساحراً وذلك بعد أن أفتى الوليد بن المغيرة للملأ من مكة «بأن أقرب القول فيه أن تقولوا ساحر» (**السيرة**. . .، 1/ 291).

الجاهلية التي لا يتخلّى عنها الإسلام[53].

لكن أهل المدينة كانوا يلجأون لإجراء طقوس الاستسقاء إلى رجل يهودي: «قال عاصم بن عمر بن قتادة.. إن رجلاً من يهود الشام يُقال له ابن الهيَّبان قدم علينا قبيل الإسلام بسنين فحلّ بين أظهرنا... فكنا إذا قحط عنا المطر قلنا له: أخرج بنا يا ابن الهيبان فاستسقِ لنا. فيقول: لا والله حتى تقدّموا بين يدي مُخرِجكم صدقة. فنقول له: كم؟ فيقول: صاعاً من تمر أو مدّين من شعير. قال: فنخرجها، ثم يخرج بنا إلى ظاهر حرّتنا. فيستسقي لنا. فوالله ما يبرح مجلسه حتى يمرّ السحاب ونُسقى. قد فعل ذلك غير مرّة ولا مرتين ولا ثلاث...»[54]. أما ابن سعد فيذكر في طبقاته أن صاع التمر ومدّي الشعير كان ابن الهيّبان يفرضها «على كل نفس» لا على الجماعة ككل[55].

ومعلوم لدى الأنّاسين أن «التحكّم» بهطول المطر ـ ناهيك باقترانه بالسحر ـ كفيل بتحويل أصحابه أو الاختصاصيين منهم إلى أشخاص ذوي مكانة بارزة سرعان ما تتحول إلى سلطة فعلية. كان فرازر أول من أشار إلى مثل هذه السلطة: «فعندما يقوم الساحر بتأدية طقوسه، فإن من الطبيعي أن يكفّ عن كونه مجرّد خبير عملي ليتحوّل إلى قيّم على الشأن العام. ثم إن تطور هذه الفئة من القيّمين يتّخذ أهمية قصوى في تطور المجتمع سواء من الناحية السياسية أو الدينية. فعندما يكون ازدهار المجتمع بأسره وقفاً على القيام بالطقوس السحرية المذكورة، فإن الساحر يصبح شخصاً نافذاً ويطير له صيت بعيد، بل إن بوسعه أن يصير في مصاف الرؤساء والملوك»[56].

---

(53) عن الرسول «ثلاثة من عمل أهل الجاهلية لا يتركهن أهل الإسلام: النياحة والاستسقاء بالأنواء وكذا. قلت لسعيد وما هو. قال دعوى الجاهلية يا آل فلان، يا آل فلان...» (ابن حنبل، **مسند**...، 2/ 262).

(54) ابن هشام، **السيرة**...، 1/ 277.

(55) ابن سعد، **طبقات**...، 1/ 160. وتقول الأخبار إن النبي كان يستسقي لأهل المدينة في مواسم القحط: «أقحط أهل المدينة فأتوا رسول الله صلعم فشكوا ذلك إليه. فصعد رسول الله صلعم المنبر فاستسقى. فما لبث أن جاء المطر ما أتاه أهل الضواحي يشكون منه الغرق. فقال رسول الله صلعم: اللهم حوالينا ولا علينا، فانجاب السحاب عن المدينة فصار حواليها كالإكليل». (ابن هشام، **السيرة**...، 1/ 300) أما مالك بن أنس فيقول إن المطر الذي نزل عندما استسقى النبي ظلّ يهطل «من الجمعة إلى الجمعة» حتى «تهدّمت البيوت وانقطعت السبل وهلكت المواشي»! (**الموطأ**...، ص 156). في حين يُفترض بالاستسقاء أن يساهم في إعادة انتظام الأمور وانتظام دورتها يُفهم من كلام مالك أن الاستسقاء النبوي كان أقرب إلى الكارثة. فمن وضع يهدّد بالجفاف والعقم ينتقل المجتمع إلى وضع يهدّد «بالغرق» على حد قول ابن هشام و «بالتهدّم والهلاك» على حد قول مالك. لتحسين فهم مثل هذه الأوضاع من الوجهة الإناسية البنيانية، أنظر ك. ليفي ـ ستروس، **الإناسة البنيانية**، القسم الثاني، ص 35.

(56) فرازر، **الغصن الذهبي**، 1/ 137. الترجمة لنا. تُرجم جزء بسيط من كتاب فرازر إلى العربية بإشراف د. =

وفي دراسة قيّمة وضعها الأناس ألفرد إدلر إشارات عدة إلى ممالك افريقية تُملّك عليها أشخاصاً ميزتهم الرئيسية التحكم بطقوس الاستسقاء وهطول المطر. يقول الرجل: «إن سحر المطر [أي الاستسقاء] والسلطة السياسية يتداخلان في العديد من أشكال السؤدد المتشابهة رغم اندراجها ضمن سياقات مجتمعية وثقافية مختلفة كل الاختلاف». فقبيلة الألور في أوغندا «بسطت هيمنتها، سلماً، على عدد من القبائل المجاورة لمجرّد اعتقاد هذه القبائل بأن عظمة الرئيس الألوري تعود إلى امتلاكه للكير، أي لملكة التحكم بالمطر». ويتحدّث الباحث المذكور عن ممالك افريقية «شديدة التنظيم وتتمتّع بجهاز سياسي معقّد يترأسه شخص صفته الرئيسية والوحيدة تقريباً هي كونه صانع للمطر» ومثال ذلك معشر اللوڤيدو الذين وضعت عنهم دراسة إناسية عام 1943 بعنوان «مملكة ملكة المطر» ومعشر السامو الذين وُضعت عنهم دراسة إناسية عام 1973، ومعشر اللوغابرا «المنظّمين في عشائر وبطون متفرقة لكن اختيارهم يقع على كبير أحد البطون الرئيسية ممن يتمتّعون بالتحكم بالمطر ليعهدوا إليه بالسلطة الشرعية للحفاظ على النظام في المجتمع»[57]. ويختتم الباحث دراسته بحكم قريب من حكم فرازر: «لا يسعنا أن نوافق فرازر عندما يحدّثنا عن دولة تولد من جرّاء تحوّل صانع المطر[58] إلى ملك. لكن ما يستخلص من حالة معشر اللاموتيري سامو وغيرها من الحالات التي درسها سليجمان (1932) في افريقيا النيليّة أن نشأة المملكة المقدّسة كثيراً ما يبدو أنها تلوح في أفق مجتمعات لا تستند السلطة الشرعية فيها إلاّ إلى وظيفة صانع المطر وحسب»[59].

= أحمد أبو زيد، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971. النصّ المترجم يوجد في ص 203.

(57) ألفرد إدلر، «صانع المطر، صانع النظام. دراسة لعلاقات السحر والسلطة في أفريقيا السوداء»، مجلة ليير، العدد 2، باريس، 1977، ص 45- 68.

(58) أثناء كتابة هذه الملاحظات، تُعرض في بيروت مسرحية (للكبار، كما يقول صاحبها دريد لحام) بعنوان صانع المطر. وكانت قد شاعت في أربعينات هذا القرن أو خمسيناته أغنية عربية تقول كلماتها، بل لازمتها: «تُحمد يا سايق المطر، تُشكر يا سايق المطر». مؤخراً نشرت جريدة النهار البيروتية هذا الخبر: «طلب الملك فهد بن عبد العزيز من السعوديين أمس إقامة صلاة الاستسقاء. وجاء في بيان ملكي وزّعته وكالة الأنباء السعودية «واس» أنه نظراً إلى تأخّر سقوط الأمطار التي يحتاج إليها المواطنون والبلاد، فإن العاهل السعودي يدعو إلى إقامة صلاة الاستسقاء الاثنين المقبل في كل أنحاء المملكة. . .» (**النهار**، 10 كانون الأول 1992، نقلاً عن وكالة رويتر في دبيّ).

(59) ألفرد إدلر، إياه. تذهب الأناسة ماري دوغلاس إلى اجتهاد آخر حول طقوس الاستسقاء مفاده أن القائمين به يعتقدون اعتقاداً فعلياً بحتمية نتيجته، وتروي «أن نفراً من البوشيمان كونغ كانوا قد انتهوا لتوّهم من أداء طقوس المطر عندما ظهرت سحابة صغيرة في الأفق وما لبثت أن كبرت واسودّت. ثم ما لبث المطر أن هطل. ولما تقدّم بعض الأناسين يسألون القوم عما إذا كانوا يعتقدون أن أداءهم للطقس هو الذي أنزل المطر ضحك القوم منهم ساخرين» (ماري دوغلاس، **في النجاسة**، ماسبيرو، باريس، 1971، ص 77).

إلى السحر والاستسقاء كان لليهود علم بالآبار. وهذه أيضاً مسألة حيوية بالنسبة لسكان الصحراء، وهي تكاد تكون من التقنيات الرئيسية عند المستقرّين منهم في قرى. فطيّ الآبار والركايا وتعريشها بالحجارة والآجر أو باللبن، ثم القيام على رعايتها وصيانتها حتى لا تغور مياهها أمر لا يقوى عليه إلا أربابه. وهم قلائل. ويبدو أنه كان هو الآخر ـ في المدينة ـ من اختصاص اليهود. وعندما احتاج عمر بن الخطاب إلى مَن يطوي بئر تبوك لم يجد إلاّ ابن عريض اليهودي[60]. ويهود المدينة هم الذين بنوا معظم آبارها التي كانت موضوعاً للفخر عند شعرائهم، فيتباهى كعب بن الأشرف ببئره:

ولنا بئرٌ رَواءٌ جَمَّةٌ

مَن يَرِدْها بإناءٍ يَغترِفْ

تدلجُ الجون على أكتافها

بدِلاءٍ ذات أمراسٍ صُدُفْ

ويُدرج صاحب «الأغاني» هذا الشعر في عداد «الأصوات» أي أنه كان يُغنّى من قِبل المغنّين[61]. والسموْال يفتخر هو الآخر ببئره:

بنى لي عاديا حصناً حصيناً

وبئراً كلما شئتُ استقيتُ[62].

هذا ولا نعلم ـ وفوق كل ذي علم عليم ـ أن شاعراً مسلماً قد اتّخذ بئراً له موضع افتخار.

وصيانة الآبار نفسها فنّ لا يقلّ أهمية عن بنائها، وإلاّ غارت مياهها أو فسدت وصارت مستودعاً للحمّيات أو الحشرات. لذا اشتهرت المدينة إبّان إقامة المسلمين الأوائل فيها بالحمّى التي كانت على الأرجح من مياه هذه الآبار[63].

ويبدو أنه كان ليهود المدينة علم ببناء الحصون. فهم «أهل الحلقة والحصون» في رأي الصحابة كما رأينا. كما كان لهم علم بالسموم. ومن المعلوم أن النبي قد سُمّ على

---

(60) «وكان ابن عريض اليهود قد طوى بئر تبوك لأنها كانت تنظّم في كل وقت، وكان عمر بن الخطاب قد أمره بذلك» (ياقوت، معجم البلدان، 2/ 15).

(61) **الأغاني**، 22/ 131.

(62) **الأغاني**، 22/ 117. ويضيف الأصفهاني: «وكانت العرب تنزل به وتمتار من حصنه وتقيم هناك سوقاً».

(63) لذا يُروى عن النبي قوله: «اللهم حبّب إلينا المدينة كحبّنا مكة أو أشدّ. . . وانقل حمّاها فاجعلها بالجحفة» (البخاري، **صحيح**. . .، 7/ 151).

يد امرأة يهودية. وهناك مَن يعتقد أن هذا السمّ «لم يزل يعاوده حتى مات»[64]، بل إن منهم مَن يعتقد أن الله «اتّخذه شهيداً» فمات مستشهداً بفعل سمّ اليهود[65].

* * *

أوّل ما كان ينبغي أن يتميّز به المسلمون الأوائل عن غيرهم ـ ولا سيما يهود المدينة ـ مظهرهم الخارجي: الشَّعر، اللحية، الشوارب، اللباس... قال أبو داود: «كان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم، وكان رسول الله صلعم تعجبه موافقة أهل الكتاب في ما لم يُؤمر به. فسدل رسول الله صلعم ناصيته، ثم فرق بعد»[66]. ويرد هذا الحديث عند البخاري والنسائي وآخرين. وقولهم جميعاً «... تعجبه موافقة أهل الكتاب...» إشارة إلى فترة الموادعة الآنفة الذكر والتي لم تعمّر طويلاً. غير أن السيوطي لا يُخفي في شرحه على سنن النسائي أن «الموافقة» المذكورة كانت بناءً على «احتمال استناد عملهم إلى أمره تعالى أو **لتألفهم** حين دخل المدينة»، أما مخالفتهم بعد ذلك، باعتماد فرق الشعر، فقد كان، حسب السيوطي نفسه، بعد اكتشاف الرسول «**أن التألف لا يؤثّر فيهم**»[67].

ومعلوم أن النبي كان قد «لعن الواصلة والموتصلة والواشمة والموتشمة والنامصة والمتنمّصة». وهذا حديث يرد عند جميع المحدّثين. وهو يتعلّق، في شقّه الأول، بطريقة معالجة المرأة لشعرها. فالواصلة من النساء هي التي تصل شعرها بخصلة مستعارة من شعر غيرها. والموتصلة أو أيضاً المستوصلة هي الطالبة لذلك أو التي يُفعل بها ذلك، إما طلباً للزينة وإما للاستعاضة عن الشعر الذي كان يهرّ بفعل الحمّى. والذي يهمّنا هنا هو أصل هذا اللعن للواصلة ومبرّره. فإذا شاء الباحث أن يعثر على سبب لذلك لم يجد إلا ما يرويه معاوية (بن أبي سفيان) عن الرسول نفسه: «... قال قدم معاوية المدينة فخطَبنا وأخذ كبّة من شعر فقال: ما كنت أرى أحداً يفعله إلا اليهود».

---

(64) «وقد سُمّ رسول الله صلعم في ذراع شاة مشويّة. سمّته يهودية. فلم يزل السم يعاوده حتى مات. وقال صلعم: «لم تزل أكلة خيبر تعاودني. فهذا أوان انقطاع أبهري»، فجعل الله تعالى لليهودية عليه السبيل حتى قتلته..» (ابن قتيبة، **تأويل**...، 181).

(65) «عن ابن الأحوص عن عبد الله قال: لأن أحلف تسعاً أن رسول الله صلعم قُتل قتلاً، أحب إليّ من أن أحلف واحدةً أنه لم يُقتل. وذلك بأن الله جعله نبياً واتّخذه شهيداً. قال الأعشى فذكرت ذلك لإبراهيم فقال: كانوا يرون أن اليهود سمّوه وأبا بكر». (ابن حنبل، **مسند**...، 1/ 408).

(66) أبو داود، **سنن**...، 4/ 82.

(67) النسائي، **سنن**...، 8/ 481. وانظر الهامشين 38 و39.

كما أنه قال من ناحية أخرى: «يا أهل المدينة سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذه. إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتّخذ نساؤهم مثل هذا»[68].

ومن العبث أن يُعمل المرء فكره بحثاً عن السبب الذي يجعل وصل الشعر علّةً لهلاك بني إسرائيل. غير أنه ليس بحاجة إلى إعمال فكر طويل حتى يتبيّن له أن الهلاك المذكور إنما هو حجّة لثني النساء المسلمات عن وصل شعورهن. أما لماذا تريد لهنّ السنّة أن ينتهين عن ذلك فليس من سبب له على ما يبدو إلاّ مخالفة أهل الكتاب ـ ولا سيما اليهود ـ في زيّهم وهندامهم[69].

وأحكام السنّة شفّافة في هذا الصدد. فإذا كان اليهود والنصارى لا يصبغون لحاهم، مثلاً، كان على الباحث أن يتوقّع وجود نصّ في السنّة يأمر بالعكس. فيصحّ توقّعه ويجد عند المحدّثين هذا الحديث منقولاً عن الرسول: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون. فخالفوهم»[70]. كما يجد عند ابن حنبل: «خرج رسول الله على مشيخة من الأنصار بيضٌ لحاهم فقال: يا معشر الأنصار حمّروا أو صفّروا وخالفوا أهل الكتاب»[71]، أو «قال رسول الله صلعم: غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود والنصارى»[72]، و «اعفوا اللحى وخذوا الشوارب وغيّروا شيبكم ولا تشبّهوا باليهود والنصارى»[73]، أو «غيّروا شيبكم ولا تشبّوا باليهود ولا بالنصارى»[74]، وصولاً إلى الترمذي الذي يروي حديثاً

---

(68) النسائي، سنن. . .، 8/ 186.

(69) وينقل لنا التراث احتجاج بعض نساء المدينة على هذا المنع واللعن. يروي ابن كثير عن مسروق، قال: «جاءت امرأة إلى ابن مسعود فقالت: بلغني أنك تنهي عن الواشمة والواصلة، أشيء وجدته في كتاب الله تعالى أو عن رسول الله صلعم؟ قال: شيء وجدته في كتاب الله تعالى وعن رسول الله صلعم. قالت: والله أني تصفّحت ما بين دفّتَيْ المصحف فما وجدت الذي تقول. قال: فما وجدتِ فيه «وما أتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا!؟» قالت: بلى. قال: فإني سمعت رسول الله ينهي عن الواصلة والواشمة والنامصة. قالت: فلعلّه في بعض أهلك. قال: فادخلي فانظري. فدخلت فنظرت ثم خرجت فقال: ما رأيت بأساً. . .» (ابن كثير، تفسير. .، 6/ 604). لكن المرأة المذكورة لم تكن تعلم على ما يبدو بما ذكره ابن سعد في طبقاته من أن نساء النبي كنّ قد نمّصن صفية (زوجته) قبل دخوله بها: «. . . ومشطناها وعطّرناها ونمّصناها تحت دومةٍ. .» (8/ 121).

(70) يرد الحديث المذكور عند كل من أبو داود (4/ 85) والبخاري (7/ 207) وابن حنبل (2/ 240 و260 و309) والنسائي (8/ 137 و185) ومسلم (14/ 80). والكل يروون عن أبي هريرة ـ صحيح ـ لكن مسلم يرويه عن الأزهري.

(71) ابن حنبل، مسند. . .، 5/ 264.

(72) ابن حنبل، إياه، 2/ 261.

(73) إياه، 2/ 256.

(74) إياه، 2/ 499.

يقول: «مَن لم يأخذ شاربه فليس منّا»[75].

واللباس مظهر خارجي رئيسي آخر ينبغي أن يتميّز المسلم من خلاله عن أهل الكتاب ـ ولا سيما اليهود. وقد ظلّ تميّز المسلم، عبر لباسه، أمراً مرعياً حتى نهاية القرن التاسع عشر (وربما حتى اليوم). فيقول أحد الذين كتبوا عن مدينة القاهرة في أواخر القرن الماضي: «ويمكن أن تتميّز كل طايفة [من طوائف القاهرة] عن الأخرى من مجرّد الملابس. فيمكن أن يُعرف المسلم والقبطي والرومي والأرمني واليهودي، كل واحد من هيئته اللباسية. أما النساء فلا يمكن ذلك فيهنّ لأن جميعهن يلتففن بالحبرات السود ويسترن وجوههن بالبراقع فلا يظهر إلاّ عيونهن. وذلك زي واحد للجميع». ويأتي الكاتب على تفاصيل اللباس فيقول: «وأما تفاصيل الملابس في هذه المدينة فإن المسلمين تلبس الفقراء منهم قميصاً طويلاً من **الخام** الأسود، ويتمنطقون بقطعة من الحبل أو حزام من الجلد، وعلى رؤوسهم لبادة أو طربوش قديم أو عمامة من الخام الأبيض. والذين أعلى طبقة منهم يلبسون ثوباً من **الشيت** ونحوه وفوقه قميص أسود. والذين أعلى من هؤلاء يلبسون الثياب **الحريرية** وعليها جبّة من **الجوخ** طويلة مخصّرة. وعلى رؤوس الجميع العمايم البيضاء غالباً»[76]. طبقيّة في اللباس، إذن، في صفوف المسلمين: خام، ثم شيت، ثم جوخ وحرير، توحّدها رايات العمائم البيضاء. لكن اليهود والنصارى أمر آخر يميّزه عن المسلمين اختلاف اللباس جملةً: «وأما اليهود والنصارى فأكثرهم في هذه الأيام قد أضاعوا عوايدهم اختياراً وخلعوا العمايم التي قيل إنها تيجان العرب، كما نرى في هذه البلاد من الذين صاروا يحسبون المحافظة على عوايدهم إهانة لهم ويفتخرون بالعوايد الأجنبية التي كانوا يعيبونها بالأمس. فهم يخلعون

---

(75) الترمذي، سنن. . .، 4/ 186. وقد تحيد السنة عن مخالفة أهل الكتاب بالذات. لكنها تظلّ محكومة بمبدأ المخالفة. فتكون أحكامها حول صبغ اللحى وجزّ الشوارب مستَمدّة أحياناً من مخالفة المجوس (كما نجد عند ابن حنبل: «جزّوا الشوارب وأعفوا اللحى وخالفوا المجوس»، 2/ 366. وعند مسلم: الحديث بحرفه) أو المشركين (كما عند مسلم 3/ 147 والبخاري 7/ 206: «خالفوا المشركين أحِفّوا الشوارب وأوفوا اللحى»). ويذكر النووي في شرحه على صحيح مسلم أنه «كان من عادة الفرس قصّ اللحية، فنهى الشرع عن ذلك». ورغم أن الرجل ينقل عن «العلماء» أنهم وجدوا في اللحية «عشر خصال مكروهة بعضها أشدّ قبحاً من بعض» (كتبييضها بالكبريت، وتصفيرها تشبّهاً بالصالحين، ونتفها إيثاراً للمرودة وحُسن الصورة، وتصفيفها طاقة فوق طاقة تصنّعاً لاستحسان النساء، الخ. . .) فإن الفقيه المذكور لا يذكر شيئاً عن الحكمة من تطويلها. (مسلم، **صحيح**. . .، 3/ 149).

(76) إبراهيم النجّار، **مصباح**. . .، ص 20. حول مختلف أنواع الألبسة عند العرب والمسلمين، أنظر: **معجم مفصّل في أسماء الألبسة عند العرب**، رينهارت دوزي، أمستردام، 1845، (بالفرنسية)، طبعة مكتبة لبنان، بيروت، د.ت.

العمايم والثياب العربية ويلبسون الطرابيش والثياب العسكرية التي دعت الضرورة إلى استعمالها عند أرباب الدول. فصارت الشيوخ منهم أشبه بالصبيان، كما يقول الشاعر:

يـروع ركـانـةً ويـذوب ظـرفـاً فـمـا نـدري أَشَـيْـخٌ أم غـلامُ»[77].

لكن الكاتب المذكور فاته أن للتمييز الذي يراه أصلاً عريقاً. إذ كان عمر بن الخطاب قد كتب، منذ قرون، إلى عامله في مصر عمرو بن العاص ما إن فتح مصر يأمره بتمييز المسلمين عن جميع «الطوايف» الأخرى من حيث لباسهم بالذات، وذلك بعد أن أمره أيضاً «بأن تختم في رقاب أهل الذمّة بالرصاص، ويظهروا مناطقهم ويجزّوا نواصيهم ويركبوا على الأكفّ عرضاً.. ولا تدعهم يتشبّهون بالمسلمين في لباسهم»[78].

والحقّ أن الخليفة الراشد الثاني إنما كان يعمل بموجب سنّة تعود إلى بداية اتصال المسلمين الأوائل بيهود المدينة وبما أمر به الرسول أصحابه منذ ذلك الحين: «قال: فقلنا يا رسول الله إن أهل الكتاب يتسرولون ولا يأتزرون. فقال رسول الله: تسرولوا وائتزروا وخالفوا أهل الكتاب. فقال: فقلنا يا رسول الله إن أهل الكتاب يتخفّفون ولا ينتعلون. قال: فقال النبي صلعم: فتخفّفوا وانتعلوا وخالفوا أهل الكتاب. قال: فقال يا رسول الله، إن أهل الكتاب يقصّون عثانينهم ويوفّرون سبالهم. قال: فقال النبي صلعم: قصّوا سبالكم ووفّروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب»[79]. ولا تقتصر السنّة على تحديد نوع اللباس الذي ينبغي مخالفة أهل الكتاب به، بل تحدّد أيضاً كيفية لباسه. فينقل أبو داود عن الرسول: «إذا كان لأحدكم ثوبان فليصلّ فيهما، فإن لم يكن إلاّ ثوب واحد فليتّزر به ولا يشتمل اشتمال اليهود»[80]. كما ينقل حديثاً مماثلاً لذاك الذي ينقله ابن حنبل عن النعال والخفاف: «خالفوا اليهود، فإنهم لا يصلّون في نعالهم ولا في خفافهم»[81].

---

(77) النجّار، إياه.

(78) المقريزي، **خطط...**، 1/ 76. في وصف عيد الغطاس في القاهرة عند النصارى عام 415 للهجرة يذكر المقريزي: «ونزل أمير المؤمنين الظاهر.. لنظر الغطاس... ونودي أن لا يختلط المسلمون مع النصارى عند نزولهم إلى البحر في الليل» (**خطط...**، 1/ 494).

(79) ابن حنبل، **مسند...**، 5/ 264.

(80) أبو داود، **سنن...**، 1/ 173.

(81) أبو داود، إياه، 1/ 176. تطرّقت السنّة إلى تفاصيل شتّى تتعلّق بالهيئة والمظهر الخارجي لا نتوقف هنا عندها. لكننا نشير إلى القزع» (**صنن...**، 8/ 182). والقزع أن يُحلَق بعض شعر الصبي ويُترك بعضه. ويقول مسلم في النهي المذكور «وقيل لأنه زي اليهود... والله أعلم» (4/ 100). واستنكار القزع ما زال حتى اليوم لدى بعض الطوائف الإسلامية ومنه هذه «الدعوة» الشيعية المعروفة: يا مقزوع، أو يا =

هذه المخالفة التي بدأت، تاريخياً، مع المسلمين الأوائل، ظلّت مُكرّسة في عهود الدولة الإسلامية حتى الأمس القريب. إذ أوجبت هذه الدولة على أهل الكتاب أن يرتدوا ألبسة دون غيرها، وأن يمتنعوا عن ارتداء ألبسة خُصَّت بالمسلمين وحدهم. وظلّ ذلك سارياً حتى أواخر القرن الماضي. ويعتبر بعض المؤرّخين أن السماح للنصارى بما كان ممنوعاً عليهم يُعدّ من «الإصلاحات الجذرية» التي قام بها إبراهيم باشا: «فقد أدخل إبراهيم باشا في سورية إصلاحات جذرية إذ سمح للنصارى أن يتبوّؤا مراكز حكومية عالية وأن يركبوا الخيل ويعتمّوا بالعمامة البيضاء وهي امتيازات كان المسلمون فقط يتمتّعون بها»[82]، وذلك بعد أن «كان يُفرض على النصارى واليهود أن يلبسوا ثياباً تميّزهم عن المسلمين»[83]. ويقول مؤرّخ آخر «إن الرعايا غير المسلمين كان عليهم [تحت الحكم العثماني] أن يلتزموا بطريقة ملبسهم المميّزة لهم وأن يمتنعوا تحت طائلة الغرامة والسجن عن استعمال بعض الأقمشة المخصصة للمسلمين»[84]. وفيما يعتبر ادمون ربّاط أن هذه الإجراءات أُلغيت بفرمان 1865[85]، يرى باحث آخر أن الفرمانات (حتى خط كولخانه، على الأقل) ظلّت عديمة الجدوى في هذا الصدد[86]. هذا ويرى ربّاط، في كتابه المذكور، إن توحيد اللباس على رأس العوامل التي قد يكون لها أن توحّد اللبنانيين، بعد أن كانت كل طائفة منهم «تتميّز بلباس أبنائها» وبعد أن «كان يُفترض باليهود والنصارى في المدن أن يلبسوا أزياء غريبة من حيث ألوانها وشاراتها بغية عزلهم عن جمهور المؤمنين»[87].

---

= مقزوع الشوارب أو مقزوع الشباب... وكله عائد إلى اقتطاع قسم من الشيء والإبقاء على قسم، سواء كان الشيء شَعراً أو شارباً أو عمراً.

(82) فيليب حتّي، **لبنان في التاريخ**، ص 513.

(83) إياه، ص 411.

(84) إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي...**، ص 39.

(85) ربّاط، إياه، ص 45.

(86) «فبينما أعلن خط كولخانه إلغاء التفريق بين الرعايا بحسب معتقداتهم وإيمانهم وشعائرهم، خلافاً لتقاليد قديمة كرّستها سنن السلطنة وانتهت الأقليات إلى القبول بها، عمد مجلس الولاية [ولاية دمشق] في كانون الثاني 1840 إلى إصدار قرار يحظّر على نصارى دمشق ويهودها وضع عمامة بيضاء وركوب الخيل وامتلاك الرقيق وبيع الكحول. وأتبع المجلس «البرجوازي» قراره هذا بقرار آخر يفرض على الذمّيين، وهم 15٪ من السكان، دفع 27,5 في المئة من ضريبة الإعانة» (وضاح شرارة، **السفير** 20/12/86، في عرضه لكتاب زهير غزال: أسس الاقتصاد السياسي في دمشق إبّان القرن التاسع عشر، (بالفرنسية)، أطروحة دكتوراه في جامعة باريس الرابعة، 1986).

(87) إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي...**، ص 146.

إلى الهندام واللباس تميّز المسلمون الأوائل عن أهل الكتاب (أو المشركين) بالأفعال والسلوكات التي تحكم علاقتهم بهم. وذلك ابتداءً من أول رموز هذه العلاقة: السلام والتحية. ينقل الترمذي عن النبي محمد قوله: «ليس منّا من تشبّه بغيرنا. لا تشبّهوا باليهود والنصارى، فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع وتسليم النصارى الإشارة بالأكف»[88]. ولا ينبغي للمسلم أن يبدأ أهل الكتاب بالسلام. فإذا استطاع أن يضيّق عليهم الطريق كان إسلامه أفضل: «لا تبدؤهم بالسلام. وإذا لقيتموهم في الطريق فاضطروهم إلى أضيقه»[89]، أو «لا تبدأوا اليهود ولا النصارى بالسلام. فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطّروه إلى أضيقه»[90]. ومعلوم أن السنّة تحدّد التحيّة ودرجاتها ابتداءً بالسلام عليكم وانتهاءً بالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ومغفرته. أما أهل الكتاب ـ ولا سيما اليهود ـ فلا ينبغي الردّ عليهم بـ «وعليكم السلام» بل بمجرّد «وعليكم»: «إذا سلّم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم»[91]. ذلك أن المسلم لا يأمن أن يكون اليهود قد قال: السام عليكم (أي الموت) لا السلام عليكم[92].

وكانت المخالفة التي نحن بصددها قد تناولت قبل ذلك كله طرائق العبادة. فبعد أن كانت السنّة النبوية «وافقت» اليهود في قبلتهم وصيامهم، عادت لتنصّ على مخالفتهم في الصيام: «عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلعم: صوموا يوم عاشوراء وخالفوا فيه اليهود، وصوموا قبله يوماً أو بعده يوماً». كما عادت لتنصّ على مخالفتهم في القبلة التي تحوّلت إلى مكة. ولا يخفي الوحي الإلهي أن الموافقة والمخالفة إن هما إلاّ «اختبار»: «لنعلم مَن يتّبع الرسول ممَن ينقلب على عقبيه» (البقرة، 142). فأن يولّي

---

(88) الترمذي، سنن. . . ، 4/ 156.

(89) أبو داود، سنن. . . ، 4/ 352.

(90) مسلم، صحيح. . . ، 4/ 148. أما النووي فينصح بأن يكون التضييق، «بحيث لا يقع في وهدة ولا يصدمه جدار».

(91) مسلم، إياه، 14/ 142.

(92) يشرح النووي ظروف هذا الحديث فيقول: «إن رهطاً من اليهود استأذوا على رسول الله صلعم فقالوا: السام عليكم. فقالت عائشة: بل عليكم السام واللعنة. فقال رسول الله: يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله. قالت: أتسمع ما قالوا. قال: قد قلت وعليكم» (شرح النووي على صحيح مسلم، 14/ 114). ويبدو أن بعض الصحابة كان يكره أن يتصرّف المسلم في السلام على المسلم. فإذا ردّ أحدهم على سؤاله كيف أنت، بقوله: بخير، أحمد الله، كان ذلك مدعاة للتساؤل عمّا إذا كان هذا الردّ قد ورد في إحدى السنن: «حدثنا حماد بن مسلمة عن عطاء بن السائب أن عبد الرحمن السلمي: كان إذا قيل له كيف أنت؟ قال: بخير، أحمد الله. قال عطاء: فذكرت ذلك لأبي البختري فقال: أنّى أخذها، أنّى أخذها!» (ابن سعد، طبقات. . . ، 6/ 176).

المسلمون وجوههم شطر بيت المقدس (كاليهود) أو شطر بيت الله الحرام، أمر لا قيمة له بحدّ ذاته، إذ «ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب، ولكن البرّ مَن آمن بالله» (وأطاع الرسول وسنّته، بالطبع). أي أن «الشأن كلّه» كما يقول ابن كثير «في امتثال أوامر الله. فحيثما وجَّهَنا توجّهْنا. فالطاعة في امتثال أمره. ولو وجّهنا في كل يوم مرات إلى جهات متعدّدة. فنحن عبيده وفي تصرّفه وخدّامه حيثما وجَّهَنا توجّهنا»[93]. أما «موادعة» اليهود من حيث اتّباع قبلتهم، فقد تبيّن أنها من قبيل العبث، وذلك بعد أن بيّن الوحي للرسول: «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض» (بالبقرة، 146). وربما كانت تجربة الموادعة وهذه الآية التي بيّنت نتائجها استهلالاً لقناعة ما انفكت منذ ذلك الحين تزداد رسوخاً عند الرسول من أن توحيد الجماعات، على هذا النحو، تحت راية الإسلام الواحدة، أمر من قبيل العبث هو الآخر، وأن «الاختلاف» شأن لا مفرّ منه، بل إرادة إلهية لا قِبَل بتجاوزها. لكن هذا بحث آخر.

أما مخالفة اليهود من حيث المأكل والمشرب فأمر معروف. فالمآكل التي حُرّمت على اليهود إنما قد حُرّمت بناءً على ما اقترفوه من ذنوب، إذ جزاهم الله «ببغيهم» (الأنعام، 146). «وعلى الذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن أنفسهم يظلمون» (النحل، 118). أما المسلمون الأوائل فلهم أن يتناولوا كل ما حُرِّم على اليهود، باستثناء الميتة والدم ولحم الخنزير: «قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير» (الأنعام، 145)، علماً أن «مَن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فإن ربك غفور رحيم». ويرافق مخالفة اليهود في مأكلهم تنديد باحتيالهم علىٰ المحرّمات والتفافهم على التحريم للاستفادة مما حُرِّم في أوجه أخرى غير الأكل: «لعن الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها»، أو «قاتل الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»[94].

ونجد مخالفة اليهود في مختلف ثنايا العلاقات المجتمعية، بحيث يرصد الباحث اضطراداً واضحاً في أحكامها. وهذا على كل حال ما لاحظه اليهود أنفسهم. فالمحدّثون ينقلون عنهم قولهم: «ما يريد هذا الرجل [النبي محمد] أن يدع شيئاً من أمرنا إلا خالفنا فيه». ويرد هذا الحديث في سياق البحث في مسألة التعامل مع المرأة الحائضة. فالسنّة

---

(93) ابن كثير، تفسير. . .، 1/ 334.

(94) ابن كثير، تفسير. . .، 3/ 117.

اليهودية تقضي على ما يبدو بإقصاء المرأة الحائضة عن شؤون الحياة اليومية برمّتها ريثما تنتهي فترة الحيض[95]. فلنستمع إلى أحد المحدّثين: «عن أنس بن مالك أن اليهود كانت إذا حاضت المرأة منهم أخرجوها من البيت، فلا يؤاكلوها ولا يجامعوها. فسأل أصحاب النبي رسول الله صلعم عن ذلك، فأنزل الله عزّ وجلّ «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض...» حتى فرغ من الآية. فأمرهم رسول الله أن يصنعوا كل شيء إلاّ النكاح. قالت اليهود: ما يريد هذا الرجل أن يدع شيئاً من أمرنا إلاّ خالفنا فيه. فجاء عبّاد بن بشير وأسيد بن حُضير فقالا: يا رسول الله إن اليهود قالت كذا وكذا، أفلا ننكحهن؟ فتغيّر وجه رسول الله صلعم حتى ظننّا أنه قد وجد عليها [أي غضب]. فخرجا من عنده، واستقبلتهما هدية من لبن إلى النبي صلعم. فبعث في آثارهما، فسقاهما، فظننّا أنه لم يجد عليهما»[96]. ويروي مسلم في صحيحه هذا الحديث (3/ 211) بلا تغيير يُذكر. كما أنه يرد عند أبو داود (1/ 67) والدارمي (1/ 245)، والكل يذكرون قول اليهود: «ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلاّ خالفنا فيه». وواضح أن ما يرويه الجميع عن ذينك الرجلين (عبّاد وأُسيد) عندما نقلا للنبي قول اليهود هذا، وأتبعاه بسؤالهما (التحريضيّ) «أفلا ننكحهن» أو «أفلا ننكحهن في المحيض»، إن الرجلين إنما يطلبان السماح بنكاح النساء في المحيض إمعاناً في مخالفة اليهود ونكاية بهم ليس إلاّ. وذلك رغم أن صيغة الوحي الإلهي كانت واضحة: «فاعتزلوا النساء في المحيض...». وهذا ما يتضح أحياناً من صيغة تركيب الكلام عند بعض المحدّثين. فالدارمي مثلاً ينقل الحديث بهذه الصيغة: «إن اليهود كانت إذا حاضت المرأة فيهم **لم يؤاكلوها ولم يشاربوها وأخرجوها** من البيت... فأمرهم رسول الله **أن يؤاكلوهن ويشاربوهن وأن يكونوا معهن في البيوت**...» نقيض مقابل نقيض. وجليّ أيضاً أن النبي لم يشأ أن يُعرب بوضوح، رغم ما «تمعّر» من وجهه، عن النهي عن نكاح الحائض، بدليل بعثه بطلب الرجلين الملحاحين على المخالفة: «فبعث في آثارهما، فردّهما، فسقاهما [اللبن] فعلمنا أنه لم يغضب عليهما» (الدارمي)، علماً بأن

---

(95) «وأمرهم في الحيض والحائض شديد. يجب عليهم أن يعتزلوها وثيابها وأوانيها، وما مسّته الحائض من شيء فقد نجس ووجب أن يُغسل. وإن مسّت لحم القربان وجب أن يُحرق ذلك اللحم بالنار. ومَن مسّ الحائض أو خبزت أو طبخت أو غسلت فكلّه نجس حرام على الطاهرين» (المقدسي، البدء...، 4/ 38). وعن يهود القاهرة في القرن الخامس الهجري يذكر المقريزي أنهم «يتشدّدون في أمر الحائض بحيث يعتزلونها وثيابها وأوانيها» (خطط...، 2/ 479).

(96) ابن حنبل، مسند...، 3/ 246.

الرجلين طالبا بالسماح بما نصّ الوحي على خلافه. لكن يبدو أن الرغبة في مخالفة اليهود أشدّ وأبقى[97].

ويبدو أيضاً أن يهود المدينة كانوا «لا يأتون النساء في أعجازهن»، وأنهم كانوا يقولون للمهاجرين والأنصار إن «مَن أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول» (دارمي، ابن حنبل، ابن كثير. . .) «فأنزل الله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا نساءكم أنّى شئتم». ويُروى عن ابن عمر «أن رجلاً أتى امرأته في دُبُرها فوجد في نفسه من ذلك وجداً شديداً فأنزل الله «نساؤكم حرث لكم. . .». و «عن نافع، قال: قرأت ذات يوم «نساؤكم حرث لكم. . .» فقال ابن عمر: أتدري فيمَ نَزلتْ؟ قلت: لا. قال: نزلت في إتيان النساء في إدبارهنّ»[98]. ورغم اختلاف المحدّثين حول «الإتيان من دُبر»، هل هو «في الدُبُر» نفسه أم «في القُبُل من دُبُر» (كما يذهب أكثرهم)، فإن الأرجح أن السنّة استقرّت على ما ينقله الدارمي عن النبي من أنه أقرّ في النهاية «أن الله لا يستحي من الحق. لا تأتوا النساء في أعجازهن»[99]. وهي صيغة تفيد الإقرار بالشيء بعد لأي والقبول به على مضض[100].

(97) لذا نجد ابن كثير يقول: «ولهذا ذهب كثير من العلماء **أو أكثرهم** إلى أنه يجوز مباشرة الحائض في ما عدا الفرج» (1/ 458). أو نجد آخرين يقولون: «لا بأس أن تؤتى بين فخذيها أو في سرّتها» أو «في مراقّها وبين أفخاذها. فإذا وُفّق غسلت ما أصابها واغتسل هو» (دارمي). لكن ابن عباس يذهب شوطاً في التسهيل، فيروي عن النبي «في الذي يأتي امرأته وهي حائض» أنه «يتصدّق بدينار». «وفي لفظ للترمذي: إذا كان دماً أحمر فدينار، وإن كان دماً أصفر فنصف دينار» (ابن كثير، 1/ 460).

(98) ابن كثير، تفسير. . .، 1/ 464.

(99) الدارمي، سنن. . .، 2/ 145.

(100) لا تقتصر هذه المسألة على السنّة اليهودية وحدها، بل تتعلّق، بوجه من أوجهها، بوضع المرأة عموماً في المدينة. وهو وضع يختلف إلى حدّ كبير عن وضعها في مكة. مما يجعل علاقة المهاجرين بنسائهم تختلف عن علاقة الأنصار (واليهود) بهنّ. مثال ذلك ما يرويه ابن كثير: «. . . وإنما كان هذا الحيّ من الأنصار، وهم أهل وثن، مع هذا الحي من يهود وهم أهل كتاب، وكانوا يرون لهم فضلاً عليهم في العلم، فكانوا يقتدون كثيراً من فعلهم. وكان من أمر أهل الكتاب [أنهم] لا يأتون النساء إلا على حرف. وذلك أستر ما يكون للمرأة. [نضرب صفحاً عن اتجاه رأي الفقيه باتجاه السترة وحسب]. فكان هذا الحيّ من الأنصار قد أخذوا بذلك من فعلهم. وكان هذا الحيّ من قريش يشرحون النساء شرحاً منكراً ويتلذّذون بهنّ مقبلات مدبرات مستلقيات. فلما قدم المهاجرون المدينة تزوّج رجل منهم امرأة من الأنصار، فذهب يصنع بها ذاك، فأنكرته عليه. وقالت: إننا كنا نؤتى على حرف، فاصنع ذلك، وإلاّ اجتنبني. فسرى أمرهما، فبلغ رسول الله صلعم فأنزل «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّ شئتم» أي مقبلات ومدبرات ومستلقيات، يعني موضع الولد» (تفسير. . .، 1/ 463). ويحرص ابن كثير على الاستغفار لابن عمر الذي يروي هذا الحديث فيقول «والله يغفر له»، ربما لهذا الإجحاف الذي أورده بحقّ الأنصار! وربما رأى المدقّق أن ابن عمر بحاجة إلى الاستغفار من وجه آخر. إذ لا نظن أن اعتراض =

وإذا كان اليهود يمارسون العزل عند إتيان نسائهم، فإن السنّة النبوية أوصت بخلاف ذلك. فقد «جاء رجل إلى النبي صلعم، فقال يا رسول الله، إن لي وليدة وأنا أعزل عنها، وأنا أريد ما يريد الرجل وأكره أن تحمل، وأن اليهود تزعم أن الموؤودة الصغرى العزل. فقال: كذبت يهود. إن الله إذا أراد أن يخلقه لم يستطع أحد أن يعرفه»[101].

* * *

لا تدّعي هذه الأسطر استنفاذ أحكام السنّة من حيث مخالفة أهل الكتاب عامة واليهود خاصة. فالأمثلة التي أتينا على ذكرها إنما ترمي إلى بلورة النموذج، ليس إلاّ. وهذه الأمثلة لا تشتمل على مخالفة المشركين أو المجوس[102]، ولا تتطرّق إلى المفارقات التي تنجم عن عملية المخالفة، إذ يتبيّن أن «المخالفة» المعيّنة لجماعة معيّنة قد تتحوّل إلى «موافقة» لجماعة أخرى، ولا لدور الأبعدين والأقربين في إقرار أحكام المخالفة أو استبعادها[103]...

قصارى القول إن أحكام السنّة الإسلامية تستمرّ في انتهاج مخالفة اليهود، ابتداءً من قواعد النظافة البسيطة (إذ تجعل اليهود أوسخ أهل الأرض، حتى إن أماكن عذراتهم أنتن ما يكون: «اليهود أنتن خلق الله عذرةً» أو «إن الله نظيف يحب النظافة، فنظّفوا عذراتكم ولا تشبهوا باليهود»)[104]، مروراً بالمعاملات التجارية البسيطة («مَن غش

= المرأة المدنية كان على إتيانها «مقبلة مدبرة مستلقية» بل كان، على الأرجح، على إتيانها «في الدبر». وذلك لأسباب تتعلّق بموقع النساء، في المدينة، من الرجال. فالبخاري يقول، مثلاً، «إن الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم» (صحيح، **كتاب النكاح**، 36). لكن هذه مسألة تُبعدنا، رغم أهميتها، عما نحن فيه.

(101) ابن حنبل، **مسند**...، 3/ 51.

(102) من نوع: «إن العجم يبدأون بكبارهم إذا كتبوا، فإذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه» (المتّقي، **منتخب كنز العمّال**...، 4/ 66).

(103) فالفرس والروم يكونون أحياناً موضع مخالفة، لكنهم قد يكونون في المسائل التي لا تهدّد تميّز الجماعة مباشرة، قدوةً يُقتدى بها أو مرجعاً يُرجع إليه. فتنقل الأحاديث عن النبي قوله: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة [نكاح المرضع] حتى ذكرت أن الروم والفرس يصنعون ذلك فلا يُضرّ ولدهم» (مسلم، **صحيح**...، 10/ 16). وفي حديث العزل كان النبي قد أوصى بمخالفة اليهود في هذه الممارسة واتّهمهم بالكذب، كما رأينا، لكننا نجد في حديث آخر أن مرجعية رفض العزل هي ممارسة الروم والفرس: «إن رجلاً جاء إلى رسول الله صلعم فقال: إني أعزل عن امرأتي. فقال له رسول الله صلعم: ولمَ تفعل ذلك؟ قال الرجل: أشفق على ولدها أو على أولادها. فقال رسول الله صلعم: لو كان ذلك ضارًا ضرّ فارس والروم» (مسلم، 10/ 18). إلى ذلك، تندرج كراهية العزل، فضلاً عن كونها تميّزاً عن اليهود، ضمن اتجاه ستراتيجي عام لا مجال للبحث فيه هنا.

(104) ابن الأثير، **النهاية**...، 3/ 199.

مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويُحشر يوم القيامة مع اليهود، لأنهم أغش خلق الله للمسلمين»)[105]، وصولاً إلى طقوس الموت والدفن (عن النبي: «إذا متّ فخرجتم بي فأسرعوا ولا تهوّدوا اليهود والنصارى»)[106].

واليهود في عُرف السنّة كانوا قد مُسخوا، لكثرة معاصيهم وكفرهم بما أُنزل إليهم، إلى قردة وخنازير، وربما كانوا قد مسخوا أيضاً إلى غير ذلك من الدوابّ، كالضّباب والضباع وما إليها. والنبي يحرص على تذكير صحابته بأمر مسخ اليهود هذا، سواء بمناسبة («سألنا رسول الله صلعم عن القردة والخنازير أهي من نسل اليهود؟ فقال: لا. إن الله لم يلعن قوماً قط فيمسخهم فكان لهم نسل. ولكن هذا خلق كان. فلما غضب الله على اليهود فمسخهم جعلهم مثلهم»)[107] أو بلا مناسبة («جاء رجل إلى النبي صلعم فقال: يا رسول الله إنّا بأرض مُضبعة [أي كثيرة الضباع] فما تأمرنا؟ قال: بلغني أن أمة من بني اسرائيل مُسخت دواب، فما أدري أي الدواب هي. فلم يأمر ولم ينهَ»)[108]، ممّا يترك المجال واسعاً أمام التخمين بأن أية طائفة من الدواب قد تضمّ في صفوفها بعضاً من أمة إسرائيل الممسوخة[109].

واليهود في ذلك كله موضع وصف بالنفاق والكذب والافتراء على الدين. ذلك أنهم يعلمون ما جاء في التوراة من أحكام موافقة للقرآن ويصرّون على عدم الأخذ بها. والسنّة إذ تمضي في تعميق هوّة المباعدة والمخالفة تعزّز في الوقت نفسه أسباب النفاق والكذب، إذ تجعلهما، من بَعد، باديتين للعيان في كل ما يتعلّق بأمور الحياة اليومية والسلوك الملحوظ. أما النواحي النظرية واللاهوتية فهي شأن المنظرين واللاهوتيين، وهي من ثم لا تطغى على سطح العلاقات، هذا عندما لا تكون أوجه المقاربة فيها أكثر من أوجه المباعدة. إذ غالباً ما تشهد السنّة على توافق أحكام الكتابين بشأنها. كان

---

(105) ابن بابويه، **مَن لا يحضره الفقيه**. . .، 4/ 8.

(106) ابن الأثير، **النهاية**. . .، 5/ 281. والتهويد هو «المشي الرويد المتأني. . . وهو من الهوادة».

(107) ابن كثير، **تفسير**. . .، 2/ 602.

(108) ابن حنبل، **مسند**. . .، 3/ 19.

(109) والحديث عن مسخ بني إسرائيل قد يكون موضوعاً للتندّر. يعلّق الجاحظ في معرض كلامه عن أكل القدماء للضبّ، وتعقيباً على ما رُوي من «أن أمّتين مسختا، إحداهما في البرّ وهي الضباب. . .» فيقول: «ورووا عن بعض الفقهاء أنه رأى رجلاً يأكل لحم ضبّ فقال: إعلم أنك أكلت شيخاً من مشيخة بني إسرائيل» (الحيوان، 6/ 77). أما ابن قتيبة فهو ينسب قولهم «إن الضبّ كان يهودياً عاقًا فمسخه الله تعالى ضبًّا» إلى أحاديث الجاهلية (**تأويل**. . .، ص 284). لكن ابن بابويه يروي عدداً من الأحاديث عن الأئمة تؤكد مسخ اليهود إلى قردة وخنازير وضباب وفئران ووزغ وجرّي. . . (علل الشرائع، 2/ 198).

عمر بن الخطاب يقول: «كنت أشهد اليهود في مدارسهم فأعجب من التوراة كيف تصدّق القرآن، ومن القرآن كيف يصدّق التوراة»[110]. تصديق متبادل. لكن شبهة تصديق القرآن للتوراة كانت قد دفعت عمر إلى الحصول على نسخة منها، هذه التوراة. فأحضرها للنبي وجعل يقرأ فيها على مسمع منه، علّ هذا التصديق يُصلح ذات البين. لم تكن النتيجة على ما يرام حسب رواية الدارمي: «عن جابر، أن عمر بن الخطاب أتى رسول الله صلعم بنسخة من التوراة. فقال: يا رسول الله هذه نسخة من التوراة. فسكت. فجعل يقرأ ووجه رسول الله يتغيّر. فقال أبو بكر: ثكلتك الثواكل! ما ترى وجه رسول الله صلعم. فنظر عمر إلى وجه رسول الله صلعم فقال: أعوذ بالله من غضب الله ومن غضب رسول الله. رضينا بالله ربًا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبيّاً. فقال رسول الله صلعم: والذي نفس محمد بيده، لو بدا لكم موسى فاتّبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل. ولو كان حيًا وأدرك نبوّتي لاتّبعني»[111].

كانت مخالفة اليهود أمراً يتعدّى كذبهم وتحريفهم للكِلم. فالطائر المحكيّ شيء والصدى شيء آخر. وبينما كانت الإصبع تشير إلى القمر، يبدو أن البعض كان لا يزال، حتى ذلك الحين، لا ينظر إلاّ إلى الإصبع.

## مراجع


- ابن الأثير (مجد الدين)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المكتبة الإسلامية، بيروت، د .ت.
- ابن بابويه، **علل الشرائع**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1988.
- ابن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، دار صعب، بيروت، 1981.
- ابن حبيب، **المحبّر**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د .ت. تحقيق إيلزه شتيتر.
- ابن حنبل، **مسند الإمام ابن حنبل**، دار الفكر، بيروت، 1978.
- ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت. د .ت.
- ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، دار الجيل، بيروت، 1973.
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، 1970.
- ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د .ت.
- أبو داود، **سنن أبو داود**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د .ت.


---

(110) ابن كثير، تفسير. . .، 1/ 229.
(111) الدارمي، سنن. . .، 1/ 116.

- الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د .ت.
- أومليل (علي)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير، بيروت، 1985.
- البخاري، **صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د .ت.
- الترمذي، **سنن الترمذي: الجامع الصحيح**، دار الفكر، بيروت، 1983.
- الثعالبي، **فقه اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، د .ت.
- الجاحظ، **كتاب الحيوان**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966.
- حتّي (فيليب)، **لبنان في التاريخ**، بيروت ـ نيويورك 1959. ترجمة أنيس فريحة ومراجعة نقولا زيادة.
- الدارمي، **سنن الدارمي**، دار المكتبة العلمية، بيروت، د .ت.
- السهيلي، **الروض الأنف**، دار الفكر، بيروت، د .ت.
- الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961.
- الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، دار سويدان، بيروت، د .ت.
- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، 1962.
- ليفي (ستروس)، **الإناسة البنيانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995 (ترجمة حسن قبيسي).
- مالك بن أنس، **الموطأ**، دار الآناق الجديدة، بيروت، 1983.
- المتقي، **منتخب كنز العمال** (على هامش مسند ابن حنبل).
- المقدسي، **البدء والتاريخ**، دار صادر، بيروت، د .ت. تحقيق هوار، باريس، 1903.
- مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم** (شرح النووي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972.
- المقريزي، **الخطط المقريزية**، دار صادر، بيروت، د .ت.
- المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، 1965، تحقيق بلاّ.
- النجّار (إبراهيم)، **مصباح الساري ونزهة القاري**، بيروت، 1855.
- النسائي، **سنن النسائي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د .ت.
- ياقوت، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 1979.
- A. ADLER «Faiseurs de pluie faiseurs d'ordre», in Libre, no. 2, Payot, 1977.
- J. FRAZER, La rameau d'or, Robert Laffont, 1981.
- M. MAUSS, Manuel d'ethnographie, Payot, 1971.
- S. FREUD, Totem et tabou, Payot, 1972.
- M. ELIADE, Nostalgie des origines, Gallimard, 1969.
- M. DOUGLAS, De la Souillure, Maspero, 1981.
- E. RABBAT, Formation historique du Liban politique et contitutionnel, Beyrouth, 1986.

# قراءة ناسوتية في أحكام السنّة النبوية(*)

1. جواباً على سؤال الهيئة التي حاكمت شكري مصطفى وظنّت أنها أحرجته حين سألته عن قوله «بنسخ السنة للقرآن»، لم يجد مؤسس «جماعة التكفير والهجرة» حرجاً في القول: أن نعم «فالرسول صلعم لا ينطق لسانه إلا بوحي من ربّه» و «لو أخطأ لوجب أن يواليه الوحي بالتصحيح. . . فالسنة تشرح القرآن وتبيّنه وتضيف إليه وتخصّص عامّه، وتقيّد مطلقه، وتنسخ على لسان رسول الله صلعم ما شاء أن ينسخه». ولم يفتقر الداعية الأصولي المذكور لآيات قرآنية يؤيّد بها رأيه: فالرسول لم يكن «ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحي» (النجم، 3)، «ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوثين» (الحاقّة، 44)، «وما أرسلنا من رسول إلا ليُطاع بإذن الله» (النساء، 64).

ثم إنه في ذهابه إلى القول بنسخ السنة للقرآن لا يعدو كونه متفقّهاً أصولياً يتّبع ما كان قد قاله فقهاء كثيرون منذ صدر الإسلام. إذ ينقل السيوطي، مثلاً، نبذة عن اختلاف العلماء في هذا الشأن فيقول: «فقيل لا يُنسَخ القرآن إلا بقرآن، كقوله تعالى «ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأتِ بخير منها أومثلها»، ولا يكون القرآن وخيراً منه إلا قرآن، وقيل بل يُنسَخ القرآن بالسنة لأنها أيضاً من عند الله: قال تعالى «وما ينطق عن الهوى»[1].

وسؤال هيئة المحكمة لم يكن عن عبث. فالسنّة النبوية، ممثلةً بالحديث الشريف، هي التي تحكم برنامج العمل الذي يوجّه ممارسات حركة التكفير والهجرة وينظّر لها. فضلاً عن أن شكري مصطفى لم يكن يُخفي أن من الواجب «سلوك طريق النبي صلعم وأصحابه شبراً شبراً وذراعاً بذراع». والهجرة التي تسمّت الجماعة بها عنصر أوّلي من

---

(*) كُتبت هذه المقالة عام 1989 ولم تنشر.

(1) السيوطي، الاتقان. . .، 2/ 21.

عناصر «السلوك» المذكور». فإذا كان الرسول لم يُقم دولة الإسلام إلا بعد الهجرة، كان لشكري مصطفى أن يكتب: «لا بدّ من الهجرة... فهي سُنّة من سُنن إعادة الإسلام إلى الأرض ومن سنن نصر المؤمنين وهلاك الكافرين». ذلك أن الحديث النبوي كان قد نصّ على أن الإسلام سيعود غريباً كما بدأ»، و «أن الهجرة باقية إلى يوم القيامة. لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تخرج الشمس من مغربها». وواضح أنها لم تخرج بعد...

بناءً على السنة تستطيع الجماعة الإسلامية الأصولية أن تدعو ـ وقد دعت ـ إلى هدم المساجد الإسلامية أينما وُجدت (باستثناء ثلاثة أو أربعة منها). فالدعوة المذكورة إنما تستند إلى السنة النبوية والكلام الإلهي. فتعتبر أن هدم مسجد الضرار على يد النبي محمد صلعم، ونزول الآية من بَعد تبريراً وتعزيزاً لهذا الفعل، سُنَّةً من الممكن، بل من الواجب، اتّباعها والعمل بموجبها اليوم.

وتحدّد الجماعة الأصولية المذكورة مهامها وأهدافها وأعداءها وأسلوب تحقيق الأهداف ومحاربة الأعداء... بناء على السنة النبوية نفسها. كما ترى أن مبرّرات وجودها أصلاً منصوص عليها في السنة المذكورة حين تتحدث عن علامات ظهور دولة الإسلام من جديد، وعلامات دمار دولة الكفر في العالم، من «علوّ اليهود في الأرض» إلى «جفاف بحيرة طبرية وعدم إثمار نخل بيسان» إلى «عمران بيت المقدس وخراب يثرب».

وإذا كانت ترى أن أسلوب قتال أعدائها ينبغي أن يعتمد السيف والرمح، وركوب الخيل والرمي بالنبال، وتراصّ الصفوف في القتال رَجُلاً لرجل، فلأن كلّ ذلك اقتداءٌ بالسنة النبوية: فالجماعة ستقاتل بالسيف كما قاتل النبي صلعم الذي قال بعد فتح القسطنطينية في وقت نزول عيسى بن مريم.. «وقد علّقوا سيوفهم بالزيتونة»، ومبرّر استعمال الرمح هو قول النبي عن عيسى بن مريم عندما يقاتل الدجّال «... ويُريهم دمه في حربته»، وركوب الخيل والرمي بالنبال مستمدٌّ من الآية «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدو الله وعدوكم»، وخاصة من الأحاديث: «ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي» و «ارموا واركبوا ولأن ترموا أحب إليّ من أن تركبوا» و «ارموا فإن أباكم اسماعيل كان رامياً»... لذا يكتب شكري مصطفى: «أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالرمي والخيل، والرسول صلعم حارب بالرمي والخيل، وظل المسلمون يحاربون بالرمي والخيل إلى أن سقطت الخلافة الإسلامية وانعدمت الدولة الإسلامية. وبعدها اخترع الناس أساليب جديدة للقتال والحرب..

وحينما ستعود الدولة الإسلامية بالجماعة المسلمة في آخر الزمان، بيّن الرسول بأن الرماية ستعود، وأن الخيل سيعود (وذلك) حين أخبر عن الطليعة الراجعة منتصرةً من فتح القسطنطينية: يخرجون عشرة فرسان للطليعة، فيقول عنهم رسول الله صلعم «إني لأعرف أسماءهم وأسماء آبائهم ولون خيولهم. هم من خير الفوارس يومئذ على الأرض».

ولا يشكّ مصطفى في أن النصر سيستتب للمسلمين في قتالهم لليهود، أعداء الله وأعدائهم، حتى أن الحجر ينطق ليخبرهم بوجود العدو وراءه، فيهتف بالمسلم: «يا مؤمن، يا عبد الله، تعال، ورائي يهودي فاقتله»(*).

2. «. . عن أبي تمامة الباهلي قال: لما كان في حجة الوداع قام رسول الله صلعم فقال: أيها الناس خذوا من العلم قبل أن يُقبض العلم وقبل أن يُرفع العلم. وقد كان أنزل الله عزّ وجلّ (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدوُ لكم تسؤكم، وإن تسألوا عنها حين يُنَزَّل القرآن تبدُ لكم، عفا الله عنها والله غفور رحيم). قال: فكنّا نذكرها كثيراً [ونأنف؟] من مسألته واتّقينا ذلك حين أنزل الله على نبيّه صلعم. قال: فأتينا بأعرابي فرشوناه برداء. . . ثم قلنا له سل النبي صلعم. قال فقال له: يا نبي الله كيف يُرفع العلم منا وبين أظهرنا المصاحف وقد تعلّمنا ما فيها وعلّمناها نساءنا وذرارينا وخدمنا. قال فرفع النبي صلعم رأسه وقد علت وجهه حمرة الغضب. قال فقال: أي ثكلتك أمك، هذه اليهود والنصارى بين أظهرم المصاحف، لم يصبحوا يتعلّقوا بحرف مما جاءتهم به أنبياؤهم. ألا وأن ذهاب العلم أن يذهب حَمَلَتُه، ألا وأن ذهاب العلم أن يذهب حَمَلَتُه، إلا وأن ذهاب العلم أن يذهب حَمَلَتُه» (ابن حنبل، مسند. . ، 5/ 266).

حديث نبوي يتكشّف عن دلالة عميقة. فالنبي العربي لم يكن بمنأى عن الشك في أن يحلّ بـ «خير أمة أرسلت للناس» ما حلّ باليهود والنصارى حين «حرّفوا الكلام عن مواضعه» وأحاق بهم الهلاك وصاروا من الضالّين.

ومعلوم أن «العلم» الذي يخشى النبي صلعم من ذهابه بذهاب حَمَلَته هو السنة النبوية نفسها، بل هو الدين الحنيف نفسه. فما اتُّفق عليه بإجماع المذاهب من «أن هذا العلم دين، فلينظر الرجل عمّن يأخذ دينه» أو «انظروا عمّن تأخذون هذا الحديث فإنه

(*) في الاستشهادات المتعلقة بجماعة التكفير والهجرة اعتمدنا دراسة أحمد عبد الهادي سويدان، الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية في مصر، رسالة دبلوم الدراسات المعمقة، معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، 1985. وكان سويدان قد حصل على نسخة مخطوطة من كتاب شكري مصطفى «التوسّمات» ونسخة أخرى من «مرافعته» أمام الهيئة التي حاكمته وحكمت بإعدامه. (الصفحات 243ـ 275).

دينكم» (دارمي، سنن، 1/ 112ـ 114، كليني، أصول. .، 1/ 59) لا ينمّ فقط عن أهمية الأخذ بالحديث (أي بالسنة) بل ينمّ أيضاً عن أن الدين والحديث والعلم والسنة تسميات لمسمّى واحد هو الذي يخشى عليه النبي من الضياع.

2. 1. كما أن كبار الصحابة لم يُخفوا قلقهم البالغ لعدم تمكُّن الرسول من إيداع المؤمنين كتاباً وافياً يحتوي على تفاصيل هذا العلم ويقي المؤمنين شرّ المصير الذي آلت اليهود والنصارى إليه. فابن عباس يعتبر «أن الرزيّة كل الرزيّة [هي] ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب» (بخاري، صحيح. .، 7/ 156). ويروي البخاري عن ابن عباس أيضاً: «لما حُضر رسول الله صلعم [أي عندما شارف على الموت] وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي صلعم: هلمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا من بعده. فقال عمر: إن النبي صلعم قد غَلَب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبُنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت، فاختصموا، منهم من يقول قرّبوا يكتب لكم النبي صلعم كتاباً لن تضلّوا بعده. ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي صلعم قال رسول الله صلعم: قوموا. قال عبيد الله فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلعم وبين أن يكتب ذلك الكتاب، من اختلافهم ولغَطَهم» (إياه). وسواء فُهم من هذا الحديث أن بعض كبار الصحابة كانوا قد لعبوا دوراً في عدم تسجيل ذلك الكتاب، لغايات في أنفسهم، أو كان النبي في وضع لا يمكّنه بالفعل من كتابة ذلك الكتاب، يبقى أن الرسول صلعم، قد ترك قومه، عند مماته، في بحر هائج، سوف يغرق فيه الأكثرون ولا ينجو إلا الأقلّون. لكنه كان قد ساهم هو نفسه على ما يبدو في الوصول إلى هذه «الرزيّة» التي يتحدث عنها ابن عباس.

2. 1. 1. فالأحاديث نفسها تترى منبئة بأن النبي صلعم كان قد صرف صحابته عن تدوين العلم الشريف. إذ يروي الخدري «أن النبي صلعم قال: لا تكتبوا عني شيئاً إلا القِرآن. فمن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحِه» و «أنهم استأذنوا النبي صلعم في أن يكتبوا عنه فلم يأذن لهم». ويروي أصحاب السنن أحاديث شتّى عن أن كبار الصحابة كانوا «يكرهون» الكتابة[1] («. . إن ابراهيم [أحد الصحابة] كان يكره الكتاب، يعني العلم») أو «ينهون» من يرونه عنها («قال [صحابي] ألم أنهك؟ قال إنما هي أطراف. . [أي نتف من أحاديث]») (دارمي، سنن. .، 1/ 120). وأن الذين كانوا يبادرون مبادرة ذاتية لكتابة الحديث إنما كانوا يفعلون ذلك بصورة يغلب عليها التستُّر أو التحفّظ كمن

(1) فالزهري كان يقول: «كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا عليها السلطان [وهو يعني عمر بن عبد العزيز] فكرهنا أن نمنعه أحداً» (دارمي، 1/ 110).

يفعل شيئاً غير مرغوب به، إن لم يكن مكروهاً. فيذكر واحدهم «كنت أكتب على نعلي» أو «اقلب نعليّ فأكتب في ظهورهما»، أو يذكر غيره أنهم كانوا «يكتبون بأطراف القصف على أكفّهم»، أو يذكر آخر «أنه كان يكتب الحديث بالليل في الحائط، فإذا أصبح نسخه ثم حكّه»، وفي كل ذلك حيطة وخشية لا مبرّر لها لولا أن النبي كان يكره بالفعل كتابة الحديث عنه.

2. 1. 2. غير أن هناك ما هو أدلّ على مساهمة النبي نفسه في ضياع الحديث. فالحديث المرويّ آنفاً عن أبي تمامة يشير إلى خشية الصحابة أنفسهم من طرح الأسئلة على النبي في ما أشكل عليهم فهمه أو حلّه. وهي خشية تتردد أصداؤها في ما وصل إلينا من الأحاديث: «قال [أنس بن مالك] كنا نُهينا أن نسأل رسول الله صلعم عن شيء. فكان يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع» (ابن كثير، تفسير. . ، 7/ 277). وأبو تمامة المذكور لا يتورّع عن المجاهرة بأنه ورفاقه كانوا قد رشوا أعرابياً برداء ودفعوه حتى يسأل النبي عن تلك المسألة التي كانت قد شغلت بالهم. والأرجح أن «حمرة الغضب» التي يقول الحديث إنها «علت وجه النبي» عند طرح السؤال عليه كانت نتيجة لتبرّمه من طرح الأسئلة أصلاً. يروي ابن حنبل عن الرسول قوله: «. . . وكره لكم [الله] قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال» (مسند. . ، 2/ 360). وفي مقابل «ثلاثة يرضاها الله لكم» يضع أبو هريرة، نقلاً عن الرسول، «ثلاثة يسخط الله لكم: قيل وقال، وإضاعة المال وكثرة السؤال» (ابن حنبل، مسند. . ، 2/ 367). كما يروي النسائي عن النبي قوله: «وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (نسائي، سنن. . ، 5/ 110)[2]. كما ينقل الزركشي عن ابن عباس قوله: «ما كان قومٌ أقلّ سؤالاً من أمة محمد صلعم» (البرهان. . . ، 4/ 52)[3].

---

(2) ويعلّق الإمام السندي على حديث النسائي بقوله: «وفيه إشارة إلى كراهية السؤال في النصوص المطلقة والتفتيش في قيودها، بل ينبغي العمل بإطلاقها حتى يظهر فيها قيد، وقد جاء القرآن موافقاً لهذه الكراهة» (نسائي، سنن. . ، 5/ 110).

(3) ومعلوم أن الآيات القرآنية تندّد ببني اسرائيل لكثرة أسئلتهم وتدقيقهم في أوامر أنبيائهم ونواهيهم. . فيأخذ عليهم ابن كثير «تعنّتهم وكثرة سؤالهم لرسولهم» ومثاله الأوضح مماطلتهم في الاستجابة لطلب رسولهم، موسى، حين قال لهم: «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» (القرة، 67). وينقل ابن كثير في تفسيره للقسم الأخير من الآية («. . فذبحوها وما كادوا يفعلون») قول ابن عباس: «كادوا أن لا يفعلوا. . . لأنهم أرادوا أن لا يذبحوها. يعني أنهم مع هذا البيان وهذه الأسئلة والأجوبة والإيضاح ما ذبحوها إلا بعد الجهد. وفي هذا ذمٌ لهم» (تفسير. . ، 1/ 192ـ 194).

2. 1. 3. أما ما جاء في القرآن موافقاً لكراهة السؤال فأمره أشد دلالة أيضاً. فقد جاء بالفعل، في محكم التنزيل، «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدُ لكم تسؤكم، وإن تسألوا عنها حين يُنَزَّل القرآن تبدوُ لكم. .» (المائدة، 101)، والأرجح أن هذه الآية وما رافقها من ملابسات هي التي كانت، بالدرجة الأولى، مبعث الخشية عند الصحابة من أن يسألوا النبي عن أشياء تؤرقهم، ومن ثم أن يلجأوا إما إلى انتظار أسئلة الأعراب (معتمدين على «جلافتهم» كما يقول البعض) وإما إلى رشوة هؤلاء الأعراب استعجالاً للأسئلة.

يستعرض ابن كثير في تفسيره للقرآن الكريم آراء عدد من الصحابة في سبب نزول هذه الآية. فيروي عن مجاهد أن «الأشياء» التي نهى النبي عن السؤال عنها تمتّ بصلة إلى «البحيرة والوصيلة والسائبة والحام» (أي عن بعض الأعراف التي كان الجاهليون يلتزمون بها تجاه بعض الحيوانات إذ يحرّمون على أنفسهم ممارسات بعينها تجاهها. .)، ودليله على ذلك تتمّة الآية («ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب. .»). وهذا رأي ضعيف يقتصر على الاستدلال بسياق النص القرآني وحده دون ظروفه المجتمعية العامة. كما يروي عن عكرمة «أنهم كانوا يسألونه عن الآيات، فنهوا عن ذلك. .»، وهذا أضعف إذ إن السنة والتفسير يحفلان بكثير من الأسئلة التي طرحت على النبي بصدد الآيات، وبأجوبته عليها، في فترة معينة. ويروي ابن كثير أيضاً عن ابن عباس والباهلي أن النهي سببه إلحاح بعض الأعراب على معرفة تفاصيل تتعلق بالحج: «قام رسول الله في الناس فقال: «كتب عليكم الحج». فقام رجل من الأعراب فقال: أفي كل عام؟ فعلا كلام رسول الله صلعم. وأسكت، وأغضب واستغضب. ومكث طويلاً، ثم تكلم فقال: من السائل؟ فقال الأعرابي: أنا ذا. فقال: ويحك، ماذا يؤمنك أن أقول نعم؟ والله لو قلت نعم لَوَجَبَتْ، ولو وجبت لكفرتم. ألا إنه إنما أهلك الذين من قبلكم أئمة الحَرَج. والله أني لو أحللت لكم جميع ما في الأرض وحرّمت عليكم منها موضع خُفّ لوقعتم فيه. قال: فأنزل الله عند ذلك: «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبدُ لكم تسؤكم. .» (ابن كثير، تفسير. .، 2/ 661).

2. 2. غير أن السبب الذي قد يكون له أن يسترعي انتباه الباحث الناسوتي هو ذاك الذي يتعلّق بما تكشف عنه بعض الأسئلة من خفايا صلات القربى والنَّسَب. وهي خفايا تصل أحياناً إلى حدّ الفضائح التي تؤثّر سلباً على العلاقات بين أفراد الجماعة الإسلامية وهي ما زالت في طور التكوين بحيث يُخشى عليها من التصدُّع. فالمفسرون يروون

كيف عمر بن الخطاب سارع إلى التخفيف من غضب النبيّ عندما سُئل عن «الأشياء» المذكورة، واختتم مداخلته بقوله: «إنا يا رسول الله حديثو عهد بجاهلية وشِرك، **والله أعلم مَنْ آباؤنا**. قال: فسكن غضبه، ونزلت هذه الآية» (ابن كثير، تفسير. .، 2/ 660). ويظهر من التفاسير أيضاً أن الذين كانوا يشكّون في صحة نَسَبهم إلى آبائهم كانوا يرغبون بسؤال النبي، بناءً على ثقتهم بعلمه، عند هذا النسب، خاصة عندما كان أبناء قومهم يعيّرونهم بصحته. ويبدو أن النبي صلعم كان قد خطب خطبةً مؤثّرة ـ في مناسبة الآية التي نحن بصددها ـ يصفها بعض الصحابة بقوله: «ما سمعت مثلها قطّ، وقال فيها: لو تعلموا ما أعلم لضحكتم قليلاً وبكيتم كثيراً». مما جعل هذا الكلام يثير عند السامعين شكوكاً ملحاحة أبت عليه إلاّ بت أمرها. «فقال رجل: مَن أبي؟ قال: فلان»، أو «فأنشأ رجل كان يُلاحى فيدعى إلى غير أبيه. فقال: يا نبيّ الله. مَنْ أبي؟ قال: أبوك حذافة». ويروي الزهري أن أم الرجل المذكور لم تجد بُدّاً من تقريعه على هذه المجازفة غير المأمونة العواقب فقالت: «ما رأيتُ وُلِدَ أعَقُّ منك قطّ. **أكنت تأمن أن تكون أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية، فتفضحها على رؤوس الناس؟**» (ابن كثير، تفسير. .، 2/ 659). والفضيحة المذكورة أمر يتستّر عليه القوم رغم علمهم به في كثير من الأحيان. وكثيراً ما كان ما «تقارفه» النساء في الجاهلية (وحسب؟) موضع تندّر من الشعراء وموضوعاً لتهاجيهم:

قالت لجارتها يوماً تعاتبها ... أقَرَنتِ زوجكِ أن القرن يفضحهُ
قالت أأتركه هملاً بلا قرنٍ ... يأتيه زوجكِ ذو القرنين ينطحهُ![4]

هذا وينقّر ابن الراوندي الملحد في كتابه «الدامغ» على الآية التي حرّمت السؤال، فيقول: «وإنما يكره السؤال رديء السلعة، لئلا تقع عليها عين التاجر فيُفتَضح». فيردّ عليه ابن الجوزي مستنكراً: «فانظروا إلى عاميّة هذا الأحمق وجهله. أتراه قال لا تسألوا عن الدليل على صحة قولي؟ إنما كانوا يسألون، فيقول قائلهم: مَنْ أبي؟ فقال: لا تسألوا عن أشياء. . يعني من هذا الجنس. **فربّما قيل للرجل أبوك فلان، وهو غير أبيه**، فافتُضح»[5]. هكذا يكون ابن الراوندي قد أصحاب لدى ابن الجوزي، طائراً ناسوتياً لم يكن يصوّب عليه، في معرض تصويبه على الطيور اللاهوتيّة.

ثم إن هذا الحرص على عدم التعرّض لمغبّات افتضاح النَّسَب الحقيقي يتّضح من

---

(4) ويروي صاحب العقد الفريد: «وسقى قوم أعرابية مسكراً، فقالت: أيشرب نساؤكم هذا الشراب؟ قالوا: نعم. قالت: فوالله ما يدري أحدكم مَن أبوه» (ابن عبد ربه، العقد. .، 6/ 351).

استمرار التستّر عليه حتى في يوم القيامة. فرغم أن اليوم المذكور هو يوم انكشاف الحقائق بلا منازع، فإن الديّان ـ عزّ وجلّ ـ لا يجد بدّاً، بدوره، من «التستُّر» على معشر المؤمنين من العالمين، ومن العمل على عدم «افتضاح» أمر بعضهم. لذا فهو لا يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم، على نحو ما درج القوم عليه في حياتهم الدنيا، بل بأسمائهم وأسماء أمهاتهم. وفي هذا إشارة إلى ارتفاع نسبة الذين كانت أمهاتهم، على ما يبدو، قد قارفن ما قارف أهل الجاهلية. هكذا يذكر المسعودي ما نُقل عن النبي صلعم من «أنه لم يكن نبيّ إلا وذريّته الباقية من بعده من صُلبه، وأن ذرّيتي بعدي من صُلب هذا [أي علي بن أبي طالب]. أنه إذا كان يوم القيامة دُعِيَ الناس بأسمائهم وأسماء أمهاتهم ستراً من الله عليهم، إلا هذا وشيعته فإنهم يُدعون بأسمائهم وأسماء آبائهم لصحّة ولادتهم»[(6)].

وربما كان عمر بن الخطاب ـ الذي سارع إلى وضع حدّ لهذه «المسائل» المزعجة بقوله: «رضينا بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً وبالقرآن إماماً»، وذلك بعد أن «قام إلى النبي فقبّل رجله» (ابن كثير، 2/ 660) ـ معبّراً في موقفه هذا عن تستّرٍ يسعى إليه عدد من الصحابة[(7)].

2. 2. 1. لا شك في أن هذه الحيطة (النهي عن السؤال تلافياً لتصدع الجماعة، أو تحاشياً لإحراج مؤسّسها) قد نجحت في درء أخطار كثيرة. لكن المكسب الذي تحقّق على هذا الصعيد كان قد تمّ على حساب خسارة تحققت على صعيد آخر. فبالإضافة إلى كونه قد كتم في صدور الصحابة ما كان يدور بخلدهم من تساؤلات حول «أشياء» كانوا ينتظرون من الوحي توضيحها لهم، كان له مغبّة من نوع آخر، تتلخّص **في تعميم المخصوص والجزئي وإسباغ طابع الإطلاق عليه**. فالموقف الواحد (نهياً كان أم أمراً)

---

(6) المسعودي، مروج. . ، 3/ 183. وقد يجد الباحث في هذا الحرص الشديد على عدم افتضاح أمر النَّسب، ولو في يوم القيامة، دافعاً شديداً، هو الآخر، لاستقصاء أسبابه. وهو إذا بحث عنها وجد بعضها. لكن الكلام عنها تحول دونه اليوم «ظروف» كثيرة. لكن الأمل كبير. فإذا كان «اكتشاف» الطباعة قد استوجب أربعة قرون لتحليل الاستفادة منها في بلادنا، فإن ما يكتشفه بعضنا في تاريخ أمتنا قد يحتاج إلى وقت أقل بكثير للاستفادة منه في تحسين فهمنا لهذا التاريخ.

(7) كانت أم عمرو بن العاص «سبيّة من بني جلاّن. . من عَنَزَة. . أصابتها رماح العرب فبيعت في عكاظ فاشتراها الفاكه بن المغيرة. ثم اشتراها منه عبد الله بن جدعان، ثم صارت إلى العاص بن وائل فولدت له فأنجبت» (ابن الأثير، أُسد الغابة. . ، 3/ 741). ويروي صاحب الأغاني عن خالد بن عبد الله القسري، مثلاً، أنه «كان يُعيّر بأمه، فيقال له ابن البظراء [كانت أمه نصرانية] فيُقال أنه ختن أمه كارهة» (22/ 14). ومثل ذلك كثير.

الذي كان مبعثه مسألة مخصوصة بعينها يصبح الحالة هذه موقفاً مطلقاً، أي يُكرِّس سنة نبوية ينبغي اتّباعها في جميع الحالات وفي جميع الأزمنة. هكذا فالنهي الذي يتعلق على الأرجح بمسائل النسب قد تحوّل عند عكرمة وغيره إلى نهي عن السؤال عن «الآيات» كلها.

2. 2. 2. ورغم الاعتراف الصريح بأن كلام النبي شيء وكلام الله شيء آخر، ما لبث أن أحيط الحديث النبوي بهالة من التعظيم والتقديس انتهت به إلى اعتباره والكلام الإلهي أمراً واحداً إذ يصدران عن مصدر واحد. بل انتهت الهالة المذكورة إلى تقديم الكلام النبوي على الكلام الإلهي، إذ اعتبرت «السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة» (دارمي، سنن. . ، 1/ 145). ففي «باب تعظيم حديث رسول الله والتغليظ على من عارضه» يستهلّ ابن ماجه سننه بأقوال للصحابة من نوع «ألا وأن ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله»، كما يورد أقوالاً تنمّ عن أن معارضة ما يُروى من أحاديث من النبي، أو طرح هذه الأحاديث للنقاش والنظر، يستتبع معاداة المعارض أو الطارح ومقاطعته والامتناع عن التحدث إليه وصولاً إلى الامتناع عن المشي في جنازته، حتى ولو كانت معارضة السنة أو مخالفتها تتعلق بأمور حياتية نافلة[8]. وأحيطت شخصية النبي بهالة من الرهبة لعب النبي نفسه دوراً كبيراً في تعزيزها عبر أحكام السنة التي تشترط الولاء المطلق له والمحبّة الخالصة لشخصه، فكثرت الأحاديث التي نموذجها «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من نفسه وماله وولده والناس أجمعين» (ابن كثير. . ، 5/ 425)[9].

وتذكر الأحاديث أن النبي كان قد توقع وصول المسلمين إلى يوم يدّعون فيه الاحتكام إلى كلام الله وحده، ويستهينون بأمر السنة وأحكامها. فنبّه منذ البداية إلى

---

(8) انظر «في الاستماتة. .»، المقالة الأولى من هذه المقالات.

(9) حتى أن الصلاة في المسجد لا تكون جائزة ما لم يسلّم المصلّي على النبي أولاً قبل توجهه للمثول بين يدي باريه: «دخل رجل المسجد ورسول الله صلعم جالس في ناحية المسجد، فصلّى، ثم جاء فسلّم عليه. فقال رسول الله صلعم: **وعليك**. ارجع فصلّي فإنك لم تصلّي» (ترمذي، سنن. . ، 4/ 158). ومعلوم أن الرد على السلام بـ «عليك» وحسب (أي من دون و «عليكم السلام») دليل على المجافاة والمعاداة. أما الرهبة التي كان يُحدثها شخص النبي لدى بعض الصحابة فهذا نموذجها: «قال محمد بن عمر: وبينما رسول الله صلعم يسير من الطائف إلى الجعرانة وأبو رِهم الغفاري إلى جنب رسول الله صلعم على ناقة له وفي رجليه نعلان له غليظتان، إذ زحمت ناقته ناقة رسول الله صلعم. قال أبو رهم: فوقع حرف نعلي على ساقه فأوجعه فقال رسول الله صلعم: أوجعتَني أخّر رجلك، وقرع رجلي بالسوط. قال: **فأخذني ما تقدّم من أمري وما تأخر وخشيت أن يُنَزَّل فيّ قرآن لعظيم ما صنعت**» (ابن سعد، طبقات. . ، 4/ 244).

تدارك الوقوع في هذا المحظور مؤكداً على عدم جواز الفصل بين الأحكام النبوية والأحكام الإلهية: «ليوشك الرجل متكئاً على أريكة يحدّث بحديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام فحرّمناه. ألا وأن ما حرّم رسول الله فهو مثل ما حرّم الله» (دارمي. . ، 1/ 144).

هذه المساواة بين الحكم الإلهي والحكم النبوي تتضح أيضاً من خلال القرن الدائم بين «الكتاب» و «السنة»، في معظم الأحاديث التي تتعرّض لتثبيت الإسلام كنظام علاقات ونمط معيشة وحضارة. فالعلم، كما يروى عن النبي، ثلاثة: «آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة» (ابن ماجه. . ، 1/ 21)، أي أن الآيات توضَع هنا على قدم المساواة مع السنن والعبادات. وغالباً ما يتحدث المحدّثون عن «كتاب الله وسنّة النبي»، أو «كتاب ربنا والسنة» أو «بغير كتاب ولا سنّة». . دون تمييز واضح بين الأمرين[10]. حتى أن بعضهم يقدّم السنة على الكتاب عندما يُقرن بينها. فأهل اليمن (شأنهم شأن آخرين غيرهم) كانوا قد طلبوا من النبي عندما قدموا عليه أن يبعث معهم من يعلمهم أحكام الدين الحنيف بقولهم: «إبعث معنا رجلاً يعلّمنا **السنة** والإسلام. . .» (ابن حنبل. . ، 3/ 286). مما يعني أن القادمين كانوا قد اعتبروا تعلّمهم للسنة مقدّماً على غيره. والحق أن اعتبارهم لم يكن اعتباطياً. فقد كان من الواضح أن الدين الجديد لا يستقيم بحفظ القرآن أو بالإيمان بقدر ما يستقيم **بالعمل** بأحكام السنة التي يؤدي تركها إلى الخروج من الجماعة الإسلامية الناشئة، («قلنا يا رسول الله هذا الشِّرك بالله عرفناه، فما نَكْثُ الصفقةِ وتَرْكُ السنة؟ قال: أما نكث الصفقة فإن تعطي رجلاً بيعتك ثم تقاتله بسيفك، **وأما ترك السنة فالخروج من الجماعة**»، ابن حنبل. . ، (2/ 506)، أو يؤ دي بصاحبه إلى الضلال، أي إلى المصير الذي آل إليه اليهود والفارس («ولو صليتم في بيوتكم كما يصلّي هذا المتخلّف في بيته، لتركتم سنة نبيّكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم»، ابن حنبل. . ، 1/ 382)، أو يؤدي إلى تنكّر الجماعة له باعتباره شخصاً من خارجها وليس منها اعتماداً على قول النبي «من لم يعمل بسنتيّ فليس مني» (ابن ماجه. . ، 1/ 592).

والمساواة بين الحكم الإلهي والحكم النبوي تنشأ أيضاً عن صدورهما عن مصدر واحد. . فإذا كان ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله فلأن الأمرين كلاهما **وحي** من

---

(10) ونادراً ما يعثر المرء في الأحاديث على رواية تميّز عبر التسمية، بين السنّتين، الإلهية والنبوية، كقول ابن عباس «من قَدِم حاجّاً وطاف بالبيت وبين الصفا والمروة فقد انقضت حجّته وصارت عمرة. كذلك سنة الله عز وجل وسنة رسول الله صلعم» (ابن حنبل. . ، 1/ 248).

الله نفسه بتوسّط جبريل. وقد حرص الفقهاء على إغلاق الباب الذي قد يلج منه المتذرعون بأن السنة النبوية غير ملزمة نظراً لكونها اجتهاداً بشرياً من النبي نفسه (وربما كان حديث النبي الذي يشير فيه إلى ذلك «الرجل متّكئاً على أريكه. .» تعريضاً بمثل هؤلاء المتذرّعين)، فقال بعضهم «**كان جبريل ينزل على النبي صلعم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن**»، وذلك ابتداءً من الدارمي في سنة (1/ 145) وصولاً إلى ابن قتيبة الذي يجد نفسه، في محاججته للجاحظ والنظام المعتزليّيْن، مضطراً إلى جعل السنّة وحيّاً: «فإذا جاز أن يُنسخ الكتاب بالكتاب، **جاز أن يُنسَخ الكتاب بالسنة**، لأن السنة يأتيه بها جبريل عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو القرآن بناسخ من وحي الله عزّ وجل الذي ليس بقرآن»[11]. وواضح هنا أن كفّة السنة صارت راجحة على كفة القرآن نفسه. وأن هذا الرجحان الذي يضطر المتأخرون (كابن قتيبة) إلى التصريح به، من خلال ترجيحهم أن يُنسَخ القرآن بما ليس بقرآن، يشكّل صدى لما قال به المتقدمون (كالدارمي) عندما قالوا «إن السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة» (دارمي، سنن. ., 1/ 145). وابن قتيبة لا يجد غضاضة في القول إن الكتاب (الإلهي) يمكن أن يُنسخ بالسنة (النبوية)، رغم ما هو معروف ومأثور عن المحدّثين من أن مسألة الناسخ والمنسوخ هذه قد أَعْيت عُتاتهم وبقيت بدون ضبط أو حلّ: «قال الزهري: وقد أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله صلعم من منسوخه»[12]، فكيف بمعرفتهم بنسخ الحديث لكلام الله نفسه.

2. 3. كان جعلُ السنة وحياً يوحى من الله أرفع نقطة وصل إليها حَمَلةُ العلم في سعيهم إلى إضفاء طابع القدسية عليه. لكنه كان أيضاً بمثابة المحاولة الأخيرة للتعوّذ من شرّ الضلال المحيق بالمسلمين. ذلك أن خشية النبي من ضياع العلم وبالتالي من ضلالة المسلمين (كما ضل اليهود والنصارى)، وخشية ابن عباس حين اعتبر الرزيّة كل الرزيّة في عدم تقييد السنة في كتاب، كانتا خشيتين فعليتين. فما انقضت عقود قلائل[13] على وفاة الرسول حتى خرج من صفوف الفقهاء من يعترف بأن الأهواء والبواعث كانت تدفع

---

(11) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 159.

(12) ابن خلدون، المقدمة، ص 441.

(13) يبدو أن أول وثيقة موثوقة استعملت كلمة «السنة النبوية» جاءت في رسالة موجهة من عبد الله بن إباض، أحد شيوخ الخوارج، إلى الخليفة عبد الملك بن مروان، في حوالي العام 76 للهجرة (695م). كما أن الحسن البصري يأتي في الفترة نفسها على ذكر «السنة والسلف الصالح» في مصنف فقهي قدّمه للخليفة المذكور. انظر، ج. شاخت: مقدمة للفقه الإسلامي، ص 27.
J. Schacht, Introduction au droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose.

المحدّثين إلى ابتداع أحاديث تُنسَب إلى النبي تبريراً لسلوك أو تعزيزاً لمأرب. فيعترف أحدهم بعدما صار من الخوراج ثم تاب: «إنا كنا إذا هوينا أمراً صيّرناه حديثاً»[14]، مما طرح مسألة وجيهة كان على أثرها فرز الأحاديث النبوية إلى صحيحة وغير صحيحة. لكن هذا الفرز كان هو الآخر عبارة عن علاج (نظري) لا يحلّ تناقضات الواقع المتلاطم بالمستجدات. ثم كان على أثره فرز أحكام السنة وتصنيفها إلى سنن واجبة وأخرى مستحبة. فالكليني، مثلاً، يعتبر أن رسول الله صلعم قد «نهى عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين» (الأصول من الكافي، 1/ 66). لكن هذا التصنيف أضاف مشكلة إلى مشكلة. إذ إن التمييز بين النهي بما هو تحريم والنهي بما هو إعافة وكراهة، من جهة، والتمييز بين الفرض الواجب وبين الفضل والرجحان، من جهة أخرى، لا يعفي المصنّف من وضع جداول تفصيلية لا بدّ أن تتناول آلاف الأحكام الناهية والآمرة، الأمر الذي ظل معلّقاً، فظلّ بالتالي مثاراً لاختلافات جديدة حول ما هو واجب وما هو مستحب، علماً بأن بعض الأحاديث تنمّ عن حرص النبي على التدقيق والتحديد «كراهية» أن يتّخذ الناس سُنّة ما ليس ينبغي لهم أن يتخذوه[15]. وكان ابن قتيبة (السنّي) قد سبق الكليني (الشيعي) إلى التصنيف المذكور، وذلك أمام وطأة شيوخ المعتزلة وغمزهم من اختلافات الفقهاء حول ما هو واجب وما هو غير واجب من أحكام السنة. ففي «تأويل مختلف الحديث» يذهب ابن قتيبة إلى أن «السنن عندنا ثلاث: سُنة أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى... والسنة الثانية سنة أباح له أن يسنّها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخّص فيها لمن يشاء على حساب العلّة والعذر... والسنة الثالثة ما سنّه لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك وأن نحن تركناه فلاجناح علينا...»

---

(14) ابن حجر، لسان الميزان، 1/ 10. «فالمبتدع إذا كان داعية كان عنده باعث على رواية ما يؤيّد به بدعته. وقد حكى القاضي عبد الله بن عيسى بن لهيعة عن شيخ من الخوارج أنه سمعه يقول بعدما تاب، إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمّن تأخذون دينكم. فإنا كنا إذا هوينا أمراً صيّرناه حديثاً» (إياه). ويأتي الجاحظ على ذكر مسألة مشابهة:

«... وما هو إلا أن ولّد أبو مخنف حديثاً أو الشرقي أو القطامي أو الكلبي أو ابن الكلبي أو لقيط المحاربي أو شوكر أو عطاء الملط أو ابن دأب أو أبو الحسن الدائني، ثم صوّره في كتاب وألقاه في الوراقين، إلا رواه من لا يحصّل ولا يتثبّت ولا يتوقّف» (كتاب البغال، ص 28).

(15) نموذج ذلك ما يُروى عنه: «صلّوا عند المغرب ركعتين، ثم قالوا صلوا عند المغرب ركعتين، ثم قال عن الثالثة لمن شاء [وذلك] كراهية أن يتّخذها الناس سنّة» (ابن حنبل..، 5/ 55). والواقع أن ذلك لم يمنع من اتخاذها سنة بالفعل. فصلاة المغرب ثلاث ركعات عند كثير من المسلمين.

(ص 196ـ 198). ورغم بعض الأمثلة القليلة التي يضربها ابن قتيبة على كل من السنن الثلاث، يظل تصنيفه (النظري) مقصّراً عن الإيفاء بالتفاصيل مما يفتح الباب واسعاً أمام اعتبار السنة الواحدة من الصنف الأول أو الثاني أو الثالث. فقد يظن المرء أن الختان، مثلاً، سُنّة واجبة (حسب تصنيف الكليني) أو مما أتى به جبريل (حسب تصنيف ابن قتيبة). لكن التدقيق في الأمر يكشف عن خلاف ذلك. فمسلم بن الحجاج يعتبر في صحيحه أن الختان ليس إلا من الفطرة، أي أن شأنه كشأن تقليم الأظافر وقصّ الشارب ونتف الإبط أو حلق العانة. فهو ليس سنّة واجبة، في رأيه. لذا يعلّق النووي في شرحه لصحيح مسلم: «والصحيح في مذهبنا الذي عليه جمهور أصحابنا أن الختان جائز في حال الصغر، ليس بواجب» (مسلم، صحيح. . ، 3/ 148). ورغم أن قارىء شرح النووي يقع على معالجات لمسائل تفصيلية (من نوع ما الذي ينبغي اتّباعه بالنسبة «لمن له ذَكَران»)، فإنه لا يقع عنده على تعليق على هذه المسألة البديهيّة التي تُطرَح عليه بناءً على قوله بأن الختان ليس بواجب، في حين أن الممارسة الإسلامية الأكثر شيوعاً بلا منازع بين المسلمين هي هذا الختان بالذات. وفي حين يعتبر الشافعي أن الختان «واجب على الرجال والنساء جميعاً»[16]، يذهب ابن حنبل إلى أن «الختان سُنّةٌ للرجال، مَكْرُمةٌ للنساء» وحسب (مسند. . ، 5/ 75).

وبينما يعتقد الجاهل أن استهلال قراءة الذكر الحكيم ينبغي أن يكون ببسم الله الرحمن الرحيم، وجوباً لا على سبيل الاختيار، يقرأ حديثاً عن ابن عبد الله بن مغفل يقول: «كان أبونا إذا سمع أحداً منّا يقول بسم الله الرحمن الرحيم يقول: أهي، أهي، صلّيتُ خلف رسول الله صلعم وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم فكانوا لا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم» أو «. . . ولم أسمع أحداً منهم يقول بسم الله الرحمن الرحيم» (ابن حنبل، مسند. . ، 5/ 54 ـ 55). وفيما يقول مسلم في

(16) «وهو عند الشافعي واجب على الرجال والنساء جميعاً. والواجب في الرجُل أن يُقطع جميع الجلدة التي تغطي الحشفة حتى ينكشف جميع الحشفة، وفي المرأة يجب قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى الفرج» (شرح النووي. . ، 3/ 148). ويبدو أن النبي لم يعترض على ممارسة الخفض (وهو ختان البنات): يروي أبو داود «أن امرأة كانت تختن في المدينة فقال لها النبي صلعم: لا تُنهكي، فإن ذلك أحظى للمرأة وأحبّ للبعل»(سنن. . ، 4/ 368) وينقل ابن منظور في اللسان أن النبي قال لأم عطية (التي يروي ابن داود عنها): «إذا خفضتِ فأشمّي، أي إذا ختنت الجارية فلا تسحتي» (مادة خَفَضَ). (وسحت الحجّام الختان سحتاً: استأصله). بلغ عدد «الجواري» المخفوضات في افريقيا، عام 1979، ثلاثين مليوناً (صحيفة لوموند الفرنسية، 28/ 2/ 1979 تغطية لمؤتمر عند ذلك العام حول هذا الموضوع). في العام 1987 يذكر جيرار زڤانغ في كتابه فرج المرأة (مارابو) أن هذا العدد بلغ سبعين مليوناً (ص 180).

صحيحه، مثلاً، «إن من اطّلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حلّ لهم أن يفقأوا عينه»، وذلك نقلاً عن الرسول بالطبع (صحيح. . ، 14/ 138)، فإننا لم نقرأ ولم نسمع أن أحداً من الصحابة فقأ عين أحد جزاءً على هذا الفضول. أما قطع يد السارق فمعلوم أن عدم ممارسته، رغم نصّ القرآن عليه، كان في أساس نشأة بعض الحركات الأصولية في زمان ليس بالبعيد، في حين أن معاقبة الزاني والزانية بالرجم كان مخالفاً لما جاء في الكتاب عن الجلد، وربما كان حجّة لمن قال بنسخ السنة للقرآن.

2. 4. هذا ويبدو النبي صلعم كان يعتبر بعض أفعاله سنّة بينما يعتبر بعضها الآخر مخصوصاً به وحده وليس على المسلمين أن يقتدوا بها. مثال ذلك ـ وهو كثير ـ ما روي عن عبد الله بن عمرو أنه قال: «رأيت رسول الله صلعم يصلّي جالساً. فقلت له: حُدِّثتُ أنك تقول صلاة القاعد على نصف صلاة القائم. قال: إني لست كمثلكم» (ابن حنبل، مسند. . ، 2/ 162). فمتى تكون الأفعال النبوية سُنَّة ومتى لا تكون؟ إشكال آخر تشير بعض الأحاديث إلى أن النبي كان يعي وجوده، لذا نجده يستدرك أحياناً على بعض أفعاله بقوله «. . لولا أن يكون سُنَّةً»[17].

أما توصية الرسول وتشديده على الأخذ بـ «سنّة الخلفاء الراشدين»[18]، فضلاً عن سنّته، فتخلق إشكالاً إضافياً، خاصة وأن الخلفاء الراشدين أنفسهم كانت قد غابت عنهم أمور كثيرة من أفعال النبي وألهاهم عنها «الصفق بالأسواق» كما هو مأثور عن الخليفة الراشد الثاني[19].

* * *

(17) مثال ذلك حديث النزع: «قال. . وأخبرني ابن طاووس عن أبيه أن النبي صلعم شرب من النبيذ ومن ماء زمزم [أثناء الحج] فقال: لولا أن يكون سُنَّةً لنزعت. قال ابن عباس: ربما فعلت أي نزعت» (الأزرقي، أخبار مكة، 1/ 295). «ونزع بيده إذا استقى بدلو عُلّق فيه الرشاء».

(18) عملاً بالحديث: «عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً. وسترون من بعدي اختلافاً شديداً. فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين. عضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم والأمور المحدثات. فإن كل بدعة ضلالة» (ابن ماجه، سنن. . ، 1/ 16).

(19) يروي مسلم بن الحجاج أن رجلاً فعل فعلاً معيناً اعتبره الخليفة عمر مخالفاً للسنة، فسأل الرجل: «ما حملك على ما صنعت؟ قال: إنا كنا نؤمر بذلك. قال: لتقيمنّ على هذا بيّنة أو لأفعلنّ. فخرج فانطلق إلى مجلس من الأنصار، فقالوا: لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا. فقام أبو سعيد فقال: كنا نؤمر بهذا. فقال عمر: خَفِيَ عليّ هذا من أمر رسول الله صلعم، وألهاني عنه الصفق بالأسواق» (مسلم، صحيح. . ، 14/ 134). هذا بالنسبة لخليفة كان، في أيام الرسول، يضع عيوناً له تراقب ما يجري في غيابه: «عن عمر بن الخطاب. . : وكان رجل من الأنصار إذا غاب عن رسول الله وشهدته أتيته بما يكون، وإذا غبت عن رسول الله وشهده أتاني بما يكون من رسول الله» (البخاري، صحيح. . ، 7/ =

3. تستند السنة في العديد من أحكامها ـ كما يستند القرآن نفسه ـ إلى أساطير سحيقة القدم، سواء كانت الأسطورة شأناً مكتوباً ومسطوراً[20] أو كانت تتناقل شفهياً عبر العصور والأجيال و «تؤسّس» في المجتمع أعرافاً وتقاليد. ومعلوم أن «المشركين» كثيراً ما كانوا يأخذون على النبي عدم جدّة ما جاء به بقولهم: إن هذا إلا أساطير الأولين. لكن الوحي القرآني يتحدث هو الآخر عن «سنن الأولين» ويجعلها عائقاً من العوائق التي تحول بين «الناس» وبين الإيمان بالدعوة الجديدة: «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى واستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سُنّة الأولين»[21] (الآية). والحق أننا لا نعلم بالضبط ما هي تلك الأساطير التي كان يحتجّ بها المشركون على الأنبياء الجدد، مثلما أننا لا نعلم، مثلاً، ماذا كانت عليه تلك «الكتابات السريانية» التي يقول ابن هشام إن أهل مكة كانوا قد وجدوها في الكعبة وطلبوا من «علماء» اليهود أن يقرأوها لهم. فمعارفنا الناسوتية ما زالت بعدُ في مهدها بحيث أن ما نعلمه في هذا المجال نزر يسير مما نجهل. وأقول معارف «نا» وأنا أعني ناسوت ثقافتنا لا ناسوت الثقافات الأخرى التي قطع بعضها في هذا المضمار أشواطاً بعيدة. كما أقول معارفنا «الناسوتية»، لأن معارفنا اللاهوتية تكاد تزهق أية إرهاصة ناسوتية في ثقافتنا. وهذا أيضاً حديث آخر.

إن القول بإسناد أحكام السنة إلى الأساطير من شأنه أن يثير لدى أهل اللاهوت استنكاراً شديداً ويجعلهم يضعون صاحب القول في مصاف «المشركين» الذين كانوا أول من لاحظ هذه الواقعة. لكن هناك فرقاً بين أن تكون أساطير الأولين مرجعية أساسية لتحديد الأفعال، وبين أن تُتخذ موضوعاً للدراسة من حيث تقنينها لهذه الأفعال ذاتها. ومعلوم ان ما يصطلح الفكر الناسوتي على تسميته اسطورةً هو عين الحقيقة والواقع في نظر المؤمنين بالغيب. فلا مشاحنة هنا حول هذا الايمان او حول تعريف ادوات التفكير ومنطلقاته. وإنما هو التوقّف عند انعكاس هذا التعريف على تعليل الأحكام.

3. 1. فقد يبدو وفق منهج معيّن في فهم أحكام السنة والشريعة إن تحريم الخمر،

---

= 196). فكيف بمن لم يبثوا عيوناً من الخلفاء الآخرين؟ لذا كان بوسع باحث مثل شاخت أن يشير إلى أن الخلفاء الراشدين كانوا يتطرفون أحياناً في تطبيق الشريعة (القرآن والسنة)، بينما يقصّرون عن تطبيقها أحياناً أخرى: «ففي المجال الجزائي [وهو ما يسمّى في السنة بالحدود] تخطى الخلفاء الراشدون الأحكام المنصوص عليها في القرآن، وذلك بأن حكموا بالجلد على الشعراء الذين نظموا قصائد الهجاء تنديداً بقبائل منافسة لهم»(مقدمة في الفقه، ص 25).

(20) انظر: الفكر التاريخي والأسطورة، المقالة السادسة من هذه المقالات.

(21) حول سنة الأوّلين واتّباع الجاهليين لديانة آبائهم، انظر كاتب هذه الأسطر: رودنسون ونبيّ الإسلام، دار الطليعة، 1981، ص 79ـ 83.

مثلاً، يستند إلى تعليل عقلاني أو شبه عقلاني، مفاده أن الخمر يورث السكر ويؤدي من ثمّ إلى أفعال لا تُحمد عقباها. لكن هذا النحو في فهم الأمور أبعد ما يكون، في رأينا، عن الفهم المفيد لحقيقة الدين، لأنه بالضبط يُسقط ما يشكل من الدين والشرائع السماوية بُعداً رئيسياً منها.

والواقع أن الذين كانوا «عقلانيين» في تحريمهم للخمر إنما هم أولئك المشركون الجاهليون بالذات. فقد حرّم هؤلاء شرب الخمر على أنفسهم (وعلى من كان يقتدي بهم) دون أن يُدخلوا في التحريم بُعداً أسطورياً أو سُنّة من سنن الأولين، فضلاً عن قيامهم بذلك بمعزل عن أية شريعة سماوية. فكانوا بذلك يستندون إلى الخبرة المعيوشة وإلى العبرة المستقاة منها. هكذا يحدثنا التراث عن أن عثمان بن مظعون كان قد حرّم الخمر في الجاهلية: «قال: لا أشرب شراباً يُذهب بعقلي ويُضحِك بي من هو أدنى مني ويحملني على نكاح كريمتي» (ابن هشام، 1/ 270). كما يحدثنا عن ان قيس بن عاصم المنقري (جاهلي مشرك هو الآخر) «سكر من الخمر ذات ليلة فغمز عُكنة ابنته.. فهربت منه، فلما صحا عنها فقيل له: أو ما علمت ما صنعت البارحة؟ قال: لا. فأخبروه بصنعه فحرّم الخمر على نفسه» (الأغاني، 14/ 84). وهذا عبد الله بن جدعان، كان قد حرّم الخمر على نفسه في الجاهلية «لما رأى فيها من ضرر وإسفاف بشاربها» (جواد علي، المفصّل..، 4/ 580)، وذاك الوليد بن المغيرة كان قد سبقهم جميعاً إلى التحريم (البيهقي، المحاسن والمساوىء..، 365). وغيرهم كثير. والاستناد إلى الذهاب بالعقل، وإلى إزراء المرء بنفسه، وإلى الضرر الصحي الناجم عن الخمر أمور لا علاقة لها بالأساطير والسنن القديمة. وإذا كان تحريم الخمر يستند في تبرير بعض المشركين إلى خطره من حيث العلاقات الرهاقية (نكاح المحارم) فهذه سُنّة لا يختص بها العرب القدماء وحدهم، بل هي سنة من أولى السنن التي كانت في أساس نشأة المجتمعات البشرية أصلاً. فهم بذلك يراعون شرطاً أولياً، يبدو أن لا مفرّ منه، من شروط الاجتماع البشري.

لقد كان هؤلاء الأشخاص سادة في أقوامهم. وتؤثر عنهم سنن في مكارم الأخلاق[22] وبُعد النظر. لكن هذه السنن تنتمي - بمعنى ما - إلى التشريع المدني، لا

---

(22) «وكان عبد المطلب [بن هاشم] ممن حرم الخمر على نفسه في الجاهلية وكان يأمر بترك الظلم والبغي ويحث قومه على مكارم الأخلاق وينهاهم عن دنيئات الأمور. وتؤثر عن سنن جاء القرآن بأكثرها وجاءت السنة بها، منها الوفاء بالنذر والمنع من نكاح المحارم(*) وقطع يد السارق والنهي عن قتل الموؤودة وتحريم الخمر والزنا وأن لا يطوف بالبيت عريان» (جواد علي، المفصل..، 5/ 649).

(*) هل ظلّ نكاح المحارم معمولاً به حتى أيام عبد المطلب؟!

إلى الشريعة الدينية. فهي تكاد تكون كالممنوعات التي تنصّ عليها أحكام القوانين المدنية.

أما التحريم الديني فشأن آخر مختلف تماماً. والشريعة الدينية إنما تستمد تميّزها عن التشريع المدني من هذا الاختلاف بالذات. فلا شك في أن المسلمين الأوائل كانوا يعرفون عواقب السكر. لكن المسيحيين الأوائل كانوا يعرفونها أيضاً. ولم تكن هذه المعرفة حكراً على النبي الإسلامي دون النبي المسيحي أو سائر الأنبياء. رغم ذلك لم يحرّم الأنبياء الآخرون شرب الخمر، كما لم يحرمه الدين المسيحي، رغم الملاحظة المشتركة للواقع المعيوش والمجرّب. مما يجعل هذه الملاحظة المذكورة في المقام الثاني. أما المقام الأول فلا شأن فيه لملاحظة المعيوش واستقاء عبره بصورة عقلانية. ولو كان ذلك كذلك لكان تأكيداً على أن الأسياد الجاهليين الذين مرّ ذكر بعضهم شيوخ العقلنة. بل كان مدعاة إلى القول إن البشر ليسوا بحاجة، أصلاً، لدين أو لشريعة تحدّد لهم أفعالهم.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن أحكام السنة، من تحليل وتحريم، لم تكن تتوخّى مصلحة البشر بالضرورة[23]. بل هي تصدر عن «حكمة إلهية» قلّما يعرف البشر أسبابها أو كنهها. «لا يُسأل عما يفعل ـ يقول الغزالي ـ وهم يُسألون». وقد رأينا كيف قال ابن قتيبة، عندما أحرجه المعتزلة، أن الله «يختبر عباده بالفرائض.. من غير أن يكون في ما أحلّه أو حرّمه علّة تُوجِب التحريم والتحليل». وهذا ما لاحظه على كل حال كثير من الدارسين لأحكام الشريعة. فكان باستطاعة واحدهم أن يكتب أن المسلمين الأوائل «لم يُعنوا بالنظر في الأعمال [التي تنص عليها السنة] إذا كانت في ذاتها صالحة قويمة [أم لا]، عنايتهم بالبحث والتنقيب عما قاله النبي والصحابة أو فعلوه»[24].

---

(23) راجع: في أصول مخالفة اليهود.. المقالة السابقة.

(24) يربط غولدزيهر بين اتّباع المسلمين الأوائل للسنة الجديدة وبين اتّباع العرب القدماء لسنن الآباء والأجداد. ويعتبر هذه منوّعاً من تلك: «.. فمنذ أقدم العصور كان المقياس الراجح الذي كان يحكم به العرب على شرعية الأعمال ولياقتها... منحصراً في تساؤلهم عما إذا كانت موافقة للقواعد التي ألِفوها أو العادات التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم.. هذه العادات التي تتألف منها السنة تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة sacra... وقد نقل العرب فيما بعد فكرة السنة إلى الإسلام الذي أمرهم بمخالفة سنتهم القديمة.. وأخذ المسلمون منذ ذلك الوقت ينهجون في حياتهم نهج الأساليب والآراء التي صحّ عندهم أنها من أقوال النبي وأفعاله.. **ولم يُعنوا بالنظر في الأعمال إذا كانت في ذاتها صالحة قويمة** لا غبار عليها...» (العقيدة..، 244). لكن الباحث المجري يتحدث هنا عن السنن بصورة عامة ولا يتوقف عند دور الأساطير في تكريسها.

3. 2. عندما أراد الوحي القرآني أن يحرّم الخمر على المسلمين الأوائل وأوصاهم «باجتنابه»، وصفه بأنه «رجس من عمل الشيطان». وعمل الشيطان الذي يتحدث عنه القرآن بشكل عام يجد «تخصيص عامّه وتقييد مطلقه» (على حدّ تعابير شكري مصطفى) عند المحدّثين. وربما كان تخصيصهم وتقييدهم أحياناً من الشفافية بمكان بحيث لا يجد الباحث شكاً في أنه حيال أسطورة قديمة. لنستمع إلى الكليني، مثلاً، وهو ينقل عن الإمام جعفر الصادق، لماذا حُرّم شرب الخمر (وليعذرنا القارىء على هذا النص الطويل، لكنه ربما كان نموذجياً ومعبّراً): «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أصل الخمر كيف كان بدء حلالها وحرامها ومتى اتُّخذ الخمر؟ فقال: إن آدم لما هبط من الجنّة اشتهى من ثمارها. فأنزل الله عز وجل قضيبين من عنب فغرسهما. فلما أن أورقا وأثمرا وبلغا، جاء ابليس لعنه الله فحاط عليها حائطاً. فقال آدم عليه السلام: ما حالك يا ملعون؟ فقال إبليس: إنهما لي. فقال له: كذبت. فرضيا بينهما بروح القُدُس [أي باحتكامهما إليه]. فلما انتهيا إليه قصّ عليه آدم عليه السلام قصّته. فأخذ روح القدس ضغثاً من نار ورمى به عليهما والعنب في أغصانهما، حتى ظن آدم عليه السلام أنه لم يبق منهما شيء، وظن ابليس لعنه الله مثل ذلك. قال: فدخلت النار حيث دخلت، وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقي الثلث، فقال الروح: أما ما ذهب منهما فحظ إبليس ـ لعنه الله ـ وما بقي فلك يا آدم» (الكافي. .، 6/ 393). ويُتبع الكليني هذا الحديث بحديث آخر، أكثر إفصاحاً من الأول: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله عز وجل لما أهبط آدم عليه السلام أمره بالحرث والزرع، وطرح إليه غرساً من غروس الجنة، فأعطاه النخل والعنب والزيتون والرمان، فغرسها ليكون لعقبه وذرّيته. فأكل هو من ثمارها. فقال له إبليس لعنه الله: يا آدم ما هذا الغرس الذي لم أكن أعرفه في الأرض وقد كنتُ فيها قبلك؟ إئذن لي آكل منها شيئاً. فأبى آدم عليه السلام أن يدعه. فجاء إبليس عند آخر عمر آدم عليه السلام وقال لحوّاء: إنه قد أجهدني الجوع والعطش. فقالت له حوّاء: فما الذي تريده؟ قال: أريد أن تذيقينني من هذه الثمار. فقالت حواء: إن آدم عليه السلام عهد إليّ أن لا أُطعمك شيئاً من هذا الغرس لأنه من الجنة ولا ينبغي لك أن تأكل منه شيئاً. فقال لها: فاعصري في كفّي شيئاً منه. فأبت عليه. فقال: ذريني أمصّه ولا آكله. فأخذت عنقوداً من عنب فأعطته فمصّه ولم يأكل منه لما كانت حواء قد أكّدت عليه. فلما ذهب يعضّ عليه جذبته حواء من فيه. فأوحى الله تبارك وتعالى إلى آدم **أن العنب قد مصّه عدوّي وعدوّك ابليس، وقد حرّمت عليك من عصيرة الخمر ما خالطه نَفَس إبليس. فحُرّمت الخمر لأن عدو الله ابليس مكر بحوّاء**

حتى **مصّ العنب**. ولو أكلها لحرمت الكرمة من أوّلها إلى آخرها وجميع ثمرها وما يخرج منها. ثم أنه قال لحوّاء: فلو أمصصتني شيئاً من هذا الثمر كما أمصصتني من العنب، فأعطته ثمرة فمصّها. وكانت العنب والثمرة أشدّ رائحة وأزكى من المسك والأذفُر، وأحلى من العسل، فلمّا مصّهما عدو الله ابليس ـ لعنه الله ـ ذهبت رائحتهما وانتقصت حلاوتهما. قال أبو عبد الله عليه السلام: ثم إن ابليس ـ لعنه الله ـ ذهب بعد وفاة آدم **فبال في أصل الكرمة والنخلة. فجرى الماء على عروقهما من بول عدو الله، فمن ثمّ يختمر العنب والتمر**. فحرّم الله عز وجل على ذرّية آدم عليه السلام كل مسكر **لأن الماء جرى ببول عدو الله في النخلة والعنب** وصار كل مختمر خمراً لأن الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله ابليس، لعنه الله» (الكافي. . ، 393ـ 394).

حظ ابليس من الكرمة، إذن. بوله في أصلها. خلافه وآدم عليها. احتكامهما إلى روح القُدُس. دور حواء في الأمر كله. مكر إبليس بحوّاء، الخ. . كلها عناصر غيبيّة لا يعلم أحد متى بدأت تترسخ في ثقافة هذه المنطقة التي شهدت تعاقب كل تلك الحضارات القديمة. وعبثاً يحاول المرء أن يعقد مقارنة «عقلانية» مفادها أنه إذا كانت الخمرة قد حرّمت «**لأن** إبليس مكر بحواء حتى مص العنب» فلماذا لم تحرّم التفاحة، مثلاً، رغم مكره لعنه الله بحواء حتى أكلتها. . لأن الجواب سيكون على الأرجح في عناصر غيبيّة تميّز بين «مص» الشيء و «أكله». وهذا الفرق سيجد أصله في عناصر أسطورية أخرى، الخ. . . كما أن من العبث أن يبحث في ما إذا كان أصل هذه الأسطورة إسلامياً قرآنياً أم يهودياً توراتياً أم غير ذلك. إذ إنه سيكتشف على الأرجح «أن خلف كل سستام غيبيّة تتراءى سساتيم أسطورية أخرى هي التي تحدّده وتتحكّم فيه، وتتكلم من خلاله، ويُردّد بعضُها أصداء بعض إلى ما لا نهاية. فإن لم يكن، فإلى ذلك الزمان الذي لا قِبَل لنا بإدراكه، حينما شرعت البشرية منذ مئات ألوف السنين. . تصيغ أساطيرها الأولى» (ليفي ـ ستروس، الإنسان العاري)[26].

---

(25) لا شك في أن الكليني يعرف، شأنه شأن الفقهاء جميعاً، بل شأن عامة الخلق والعباد، أن الخمر شراب مسكر وأن عواقبه وخيمة ومغباته كثيرة. لكن هذه المعرفة لم تكن تحتاج إلى دين سماوي وشريعة نبوية على ما رأينا. ولا شك في أن القميّ ينقل عن الإمام جعفر أن الله حرّم الخمر «لما فيها من الفساد ومن تغيُّر عقول شاربيها، وحملها إياهم على إنكار الله عز وجل والفرية عليه وعلى رسله. . .» (علل الشرائع، 2/ 187). لكن ذلك لا يكفي لتعيين «علّة» التحريم الذي يستعين القمي على توضيحها بقصة ابليس وآدم وقضيتَيْ العنب والبول عليهما والاحتكام إلى روح القُدُس (2/ 188).

(26) «هذا لا يعني أن الأسطورة لا تتلوّى وتنحرف بانتقالها من مجتمع إلى آخر، وباتصالها مع بنيات تحتية تقنية واقتصادية مختلفة تؤثر عليها كل مرة إذ تجتذبها. . . وففي كل حالة مخصوصة تفقد الأسطورة =

إذا كان القارىء قد لاحظ في رواية الكليني أن حظ ابليس من الكرمة ثلثاها، وأن حظ آدم (وأبنائه) الثلث فليعلم أن هذه الملاحظة تشكل من سنّة التعامل مع الشراب صلبها. فالمحدّثون والرواة ينقلون بإجماعهم حديثاً منسوباً لعمر بن الخطاب يحدّد أصول الشراب: «اطبخوا شرابكم حتى يذهب منه نصيب الشيطان. فإن له اثنين ولكم واحد» (نسائي، 8/ 329).

3. 2. 1. ومن المعلوم أن تحريم الخمر «أُنزل بالتدريج» (كما يعلق السندي على شرح السيوطي لسنن النسائي 8/ 286): «ولما نزل تحريم الخمر قال عمر بن الخطاب: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً. فنزلت الآية التي في البقرة [«ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما **إثم كبير** ومنافع للناس **وإثمهما أكبر من نفعهما**. .»] فدُعي عمر فقرئت عليه، فقال عمر: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً. فنزلت الآية التي في النساء: [«يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى»]. فكان منادي رسول الله صلعم إذا أقام الصلاة، نادى: لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى. فدُعي عمر فقرئت عليه، فقال: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً. فنزلت الآية التي في المائدة [«يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون؟»]. فدعي عمر فقرئت عليه. فلما بلغ فهل أنتم منتهون؟ قال عمر رضي الله عنه: «انتهينا، انتهينا» (نسائي. . ، 8/ 287).

واضح إذن أن «الإثم الكبير» الذي هو «أكبر من نفع» الخمر لم يُقنع عمراً بتحريمها فظل يطالب ببيان شافٍ. كما لم يقنعه السكر الذي تورثه. إذ بوسع الناس أن لا يقربوا الصلاة إذا كانوا سكارى، ولا يوجب ذلك تحريم الخمر. . ويبدو أن عمر لم يقتنع، اقتناعاً مزعزعاً على كل حال، إلا بعد إلحاح الوحي الذي تضمّن في صورته الأخيرة عناصر من «رجس الشيطان». لذا نجد النسائي مضطراً إلى توضيح هذا الرجس بالإتيان على العناصر الغيبيّة إياها. فيورد مختصراً لما رأيناه موسّعاً عند الكليني، ويروي عن أنس بن مالك: «أن نوحاً صلعم نازعه الشيطان في عود الكرم. فقال هذا لي وقال هذا

---

= بهذا الاتصال جزءاً من حرّيتها الظاهرية التي لا تعدو كونها، من هذه الزاوية، شرطاً إلزامياً من شروط ضرورتها. إذ إن أصل الأسطورة يضيع في غياهب العصور، ويقبع في قرارات الذهن، كما أن توسّعها التلقائي يخفّ أو يزيد، ينطوي على نفسه أو ينفتح على غيره بناءً على ضرورات تاريخية تجعلها متراكبة أو متداخلة، إذا جاز القول، مع إوالات أخرى بحيث تتضافر مفاعيلها مع هذه الإوالات، دون أن يؤدي ذلك إلى التنكّر للوجهة الأولى التي كانت قد حكمت توجّهها» (إياه، ص 562).

لي. فاصطلحا على أن لنوح ثلثها وللشيطان ثلثيها» (8/ 330). وفيما يروي الكليني رواية تتضح عناصرها الأسطورية، يروي النسائي رواية تتضح عناصرها الخرافية (بمقدار ما يصحّ التمييز بين الاثنين)، فهو ينقل عن عثمان بن عفان «أنه كان رجل ممن خلا قبلكم تعبّد فعلقته امرأة غويّة. فأرسلت إليه جاريتها فقالت له: إنا ندعوك للشهادة. فانطلق مع جاريتها. فطفق كلما دخل باباً أغلقته دونه حتى أفضى إلى امرأة وضيئة عندها غلام وباطية خمر. فقالت: إني والله ما دعوتك للشهادة ولكن دعوتك لتقع عليّ أو لتشرب من هذه الخمرة كأساً أو تقتل هذا الغلام. قال فاسقيني من هذه الخمرة كأساً. فسقته كأساً فقال: زيدوني. فلم يرم حتى وقع عليها وقتل النفس. فاجتنبوا الخمر. فإنها والله لا يجتمع الإيمان وإدمان الخمر إلا ليوشك أن يُخرج أحدهما صاحبه» (8/ 315). . .

3. 3. والسنة تشترط عند القيام بأفعال معينة، أن يؤدي المسلم طقوساً بعينها. فإذا حاول المرء أن يجد تعليلاً لهذه الطقوس، من حركات وأقوال، فهو لا يجد لها تعليلاً معقولاً، بالطبع. بل كان من اللازم إجراء حفريات فقهية تؤدّي به، في الأغلب، إلى العثور على أسطورة هي في أساس القيام بالطقوس المذكورة. لنأخذ الاغتسال مثلاً. فمن المعلوم أنه أمر لا وجود في القرآن لنصّ عليه. كما أن الأحاديث تنص على وصفه وتعيينه وحسب، دون أن تأتي على تعليله. وكثيراً ما تساءل المتسائلون لماذا تعتبر السنة، مثلاً، أن على المسلم أن يغتسل من النطفة والمني، وليس عليه أن يغتسل من البول والغائط؟ وهو سؤال يقف التحليل العقلاني عنده بلا جواب. فإذا كانت النظافة هي «العلّة»، فإن الاغتسال من اللعاب والمخاط والقيء والأيح والعمش الخ، فضلاً عن البول والغائط، يصبح واجباً. وهو غير واجب كما هو معلوم. وهذه مسألة تتعلق بالفرق بين النظافة، التي هي مفهوم مدني، وبين الطهارة، التي هي مفهوم ديني. ولن نتفصّل في هذا الفرق. فما يعنينا هنا هو هذه الثانية من حيث تعليل وجوبها.

ينقل الشيخ المفيد، مثلاً[26]، عن الإمام جعفر الصادق، أن رجلاً يهودياً جاء إلى النبي يسأله عن بعض المسائل ليتأكد من نبوّته. وكان من بين الأسئلة التي طرحها عليه السؤال التالي: «بأي شيء أمر الله بالاغتسال من النطفة ولم يأمر [بالاغتسال] من البولْ والغائط. والنطفة أنظف من البول والغائط؟ فقال رسول الله صلعهم: لأن آدم لما أكل من الشجرة تحوّل ذلك في عروقه وشعره وبشره. وإذا جامع الرجل المرأة خرجت

(26) نقول مثلاً لأن ذلك يرد عند جميع الفقهاء. انظر القمّي، علل الشرائع (1/ 327): «العلّة التي من أجلها وجب الغسل من الجنابة ولم يجب من البول والغائط». والكليني، الفروع. . 3/ 39 «باب المذي والودي». . .

النطفة من كل عرق وشعر. فأوجب الله الغسل على ذرية آدم إلى يوم القيامة. والبول والغائط لا يخرج إلا من فضل ما يأكل الإنسان ويشرب. كفى به الوضوء» (الاختصاص، 37). لكن الاغتسال يطال بعض أعضاء الإنسان دون البعض الآخر، وتعليل ذلك يخضع للنمط نفسه. فإذا سأل اليهودي: «لأي شيء أمر الله غسل هذه الأربع جوارح وهي أنظف المواضع في الجسد؟» كان جواب النبي: «لما أن وسوس الشيطان فدنى آدم إلى الشجرة فنظر إليها، ذهب بماء وجهه. ثم قام، فهي أول قدم مشيت إلى الخطيئة. ثم تناولها، ثم شمّها فأكل منها. فلما أن أكل منها طارت منه الحلل والنور من جسده، ووضع آدم يده على رأسه وبكى. فلما أن تاب الله على آدم افترض الله عليه وعلى ذرّيته اغتسال هذه الأربع جوارح وأمر أن يغسل **الوجه** لما نظر آدم إلى الشجرة، وأمر أن يغسل **الساعدين** إلى المرافق لما مدّ يديه إلى الخطيئة، وأمر أن يمسح **الرأس** لما وضع يده على أم رأسه، وأمر أن يمسح **القدم** بما مشيت إلى الخطيئة. ثم سُنّت على أمتي المضمضة والاستنشاق. والمضمضة تنقّي القلب من الحرام، والاستنشاق يحرّم رائحة النار» (ص 36).

ولا نظننّ أن هذا التعليل اجتهاد بشري من الفقيه المذكور أو من الإمام الصادق الذي يروي عنه، أو حتى من النبي نفسه. فالفقيه يروي أن «جبرائيل كان عن يمين النبي صلعم وميكائيل عن يساره، **يلقّنانه** تلك الأجوبة. وأن الرجل اليهودي هو الآخر كان يعلم ذلك[27] (ص 34، 40).

4. إلى تحريم الخمر، يُعتبر تحريم لحم الخنزير، واحداً من الممنوعات الأساسية التي نصّ عليها القرآن ورسّختها السنة. ويبدو أن الفهم العقلي لامتناع الأقدمين عن أكل الخنزير، (قبل الديانات السماوية جميعاً) كان موضوعاً لدراسة شتّى حاولت أن تجد سبباً معقولاً له ولاعتماده لدى شعوب منطقة واسعة تمتدّ من مصر القديمة إلى بلاد بابل، وصولاً إلى الصين. وتتراوح تفاسير هذه الدراسات بين افتراضات تحيل خطر

---

(27) ففي ختام المساءلة «اخرج [اليهودي] ورقاً أبيض من كمّه مكتوب عليه جميع ما قاله النبي صلعم حقاً. فقال: يا رسول الله والذي بعثك بالحق نبياً، ما استنسختها إلا من الألواح التي كتب الله لموسى ابن عمران. فقد قرأت في التوراة مائة ألف آية، فما من آية إلا وجدتك مكتوباً فيها. . وكنت امحي اسمك في التوراة أربعين سنة فكلما محوت وجدت اسمك مكتوباً فيها. ولقد قرأت في التوراة هذه المسائل لا يخرجها غيرك وأن ساعة تردّ الجواب يكون جبرائيل عن يمينك وميكائيل عن يسارك. فقال النبي صلعم: جبرائيل عن يميني وميكائيل عن يساري. وصلى الله على محمد وآله وسلّم كثيراً» (الاختصاص، 40).

الحيوان المذكور على أسباب إيكولوجية (من نوع تخريبه للمزروعات والتربة) وبين فرضيات تعيده إلى مركزية السلطة المصرية الفرعونية التي رمته بالحرم لتحول دون استقلالية الأطراف الريفية عنها واكتفائها بإنتاجها للحوم (فرضية دينر وروبكين)، مروراً بفرضية تنيطه باحتقار القبائل البدوية القديمة لهذا الحيوان باعتباره غريباً عن بيئتها الصحراوية وممثلاً لحياة الحضر واستقرارهم، ثم تبنّي الحضر أنفسهم لهذا الحظر بتأثير من البدو[28]. وإذا كنا لا نتوقف هنا عند هذه الفرضيات، رغم فائدتها الكبيرة، فلأنها لا تخدم بصورة مباشرة ما نحاول تبيانه في هذه الأسطر من اعتماد السنة للعناصر الغيبية في تفسيرها وتعليلها للتحريم الذي نحن بصدده.

4. 1. والواقع أننا إذا شئنا أن نجد في السنة تعليلاً عقلياً ـ كائنة ما كانت قيمته أو طبيعته ـ لتحريم الخنزير، باءت جهودنا بالفشل. فإبن كثير لا يجد ما يقوله في هذا الشأن عند تفسيره للآية المتعلقة بالتحريم (البقرة، 173)، بل يكتفي بالقول «وكذلك حُرّم عليهم لحم الخنزير، سواء ذكي أم مات حتف أنفه، ويدخل شحمه في حكم لحمه. .» (1/ 361). وهو لا يزيد على ذلك شيئاً يُذكَر عندما يفسّر الآيات الأخرى التي نصّت عليه. (المائدة، 3، الأنعام، 145، النحل، 5 11). لكنه إذ يفسّر الآية التي تذكر أن الله كان قد غضب على قوم فمسخهم قِرَدَة وخنازير (المائدة، 60) يستفيض بالكلام عندئذ عن أسباب التحريم، ويتبيّن أن الخنزير إنما حُرّم لأنه مِسْخ. أي أنه كان كائناً بشرياً ثم مسخه الله. والسنة توضّح أن الممسوخات ـ وهي كثيرة ـ ليست هذه الحيوانات التي نراها. فاليهود الذين مسخوا خنازير كانوا قد بادوا وانقرضوا. وإنما يستمر تحريم الخنزير الحالي لأنه «مثل» الخنزير المسخ: «فالمسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت. وهذه الحيوانات التي تُسمّى المسوخ، فالمسوخية لها اسم مستعار مجازي» (علل الشرائع، 2/ 201). ولا شك في أن صاحب العلل يشير إلى أن تحريم الخنزير الحالي يعود «لما فيه من المضارّ» لكنه لا يزيد على ذلك شيئاً، ولا يأتي على

(28) نشرت مجلة كورنت انتروبولوجي (الإناسة المعاصرة) مقالة دينر وروبكين وعنوانها «الايكولوجيا والتطور والبحث في أصول الثقافة: مسألة تحريم الخنزير في الإسلام» بعد أن عرضت هذه المقالة على تسعة عشر باحثاً من المختصّين وتلقّت ردودهم عليها ونشرت المقالة والردود جميعاً في عددها رقم 19، 1978. وكتب جوزف هيننجر مقالة تقييمية للمقالة والردود نُشرت في كتاب جماعي صدر تكريماً للمعلم مكسيم رودنسون بعنوان «الطباخ والفيلسوف»، باريس، 1982. وكان رودنسون نفسه قد كتب في الانسيكلوبيديا الإسلامية مقالة بعنوان «غذاء» تعرّض فيها لهذه المسألة عام 1965.
وتطرق يوسف شلحد إليها في صفحات من كتابه بنى المقدّس عند العرب الذي صدر بالفرنسية عام 1964 (ص 201ـ 204). انظر لائحة المراجع.

واحد من هذه المضارّ. وبينما هو يعدّد «المضار» الناجمة عن أكل الميتة والدم[29] نجده يسكت عن «المضارّ» التي قد تنشأ عن أكل الخنزير. فلا يجد ما يقوله بشأن التحريم سوى «أن الله مسخ قوماً في صُوَر شتّى، مثل الخنزير والقرد والدبّ، ثم نهى عن أكل المثلة لكي لا يُنتفَع بها ولا يُستَخَفّ بعقوبته»، ثم ينصرف بعد ذلك إلى الاستفاضة في الحديث عن المسوخ وأصنافها، مما ينقلنا فوراً إلى الصعيد الغيبي. هكذا يتبين أن الخنازير «قوم من بني اسرائيل كانوا قد اعتدوا في السبت» أو «دعا عليهم عيسى بن مريم فمسخهم الله تعالى». لكن الخنازير أيضاً هم «النصارى حين سألوا المائدة، فكانوا بعد نزولها أشدّ ما كانوا تكذيباً». ولا يقتصر المسخ على الخنزير. فالله كان قد «مسخ قوماً في صُوَر شتّى» (رغم أننا بتنا نعرف قومين على الأقلّ). وإذا نحن أحصينا عدد المسوخات التي ترد في أحاديث القمّي لوجدنا الفيل والدب والأرنب والعقرب والضبّ والعنكبوت والدعموص والجرّي والوطواط والقرد والخنزير والزهرة وسهيل (وهما «دابتان من دواب البحر» لا الكوكبان المعروفان)، فضلاً عن الزنبور والفأر والبعوض والقملة والوزغ والعنقاء والقنفذ. . . فإذا جاريناه في تعليلاته وجب أن تكون هذه الحيوانات جميعاً محرّمة لا الخنزير وحسب (الأمر الذي لم ينصّ عليه الكتاب). فالفيل، مثلاً، «مُسخ لأنه كان ملكاً زنّاءً لوطياً»، والدب «مسخ لأنه كان رجلاً ديّوثاً»، والأرنب «لأنها كانت امرأة تخون زوجها»، والعقرب «لأنه كان رجلاً نمّاماً» والزنبور لأنه «كان لحّاماً يسرق في الميزان»، وهكذا قس على سائر المسوخات.

4. 2. لكن فضيلة القمّي تعود إلى أنه يتكلم حيث يسكت الآخرون. والواقع أن الفقهاء يسكتون عن الأسباب «البدنية»، لأنهم لم يتبيّنوها، ربما، لكنهم يسكتون أيضاً عن الأسباب الغيبية الأسطورية. ومن الملاحظ أن معظم الفقهاء المعاصرين (بل معظم الناس العاديين) لا يفسّر تحريم الخنزير بالمسوخات. بل يدور الكلام في الغالب على «المضارّ»، من نوع الدودة التي ينطوي عليها لحم هذا الحيوان. وهذا أمر لم يكن معروفاً (على الصعيد البشري) عندما أُقرّ التحريم، كما أنه ليس بيت القصيد (على الصعيد الشرعي). لأنه لو كان كذلك لكان يُفترض بالشريعة أن تحرّم التبغ مثلاً، أو أن تضع لائحة بكل ما يضرّ بالصحة.

5. هذا ويتّضح العامل الغيبي أيضاً في مجال آخر ربما كان من أهم المجالات

---

(29) «أما الميتة فإنه لم ينل أحدٌ منها إلا ضعفُ بدنه أو وهنت قوّته وانقطع نسله. . . وأما الدم فإنه يورث آكله الماء الأصفر ويورث الكَلَب وقساوة القلب. . .» (196/2). ونحن لا ننظر هنا في قيمة هذه الأحكام بل في طبيعتها من حيث أنها لا تعتمد بُعداً غيبياً أو أسطورياً.

المجتمعية، وهو مجال نظرة القوم أو الجماعة إلى نفسها بالمقارنة مع الجماعات الأخرى. عندما يتحدث الجاحظ عن «فضل بني هاشم على بني عبد شمس» في رسالته الموسومة بهذا العنوان، فإنه يأتي على أمور من نوع الكرم والبسالة، أو كثرة الولد والحكمة والدهاء، أو العلم والشعر، مروراً بأمور كالورع والنسك والملك والحُسن والحلم، وصولاً إلى أمور من نوع النساء وموقعهن لدى كلا الجماعتين. وهذه أمور لا يعتمد في كلامه عنها على عوامل غيبية أو أسطورية، بل على ما يتصل بوقائع ومؤسسات مجتمعية معيوشة.

5. 1. لكن السنّة إذ تتحدث عن فضيلة جماعة معينة، ولتكن هذه الجماعة هنا بنو هاشم أنفسهم، وبشكل خاص أهل البيت، فإنها تعتمد بالدرجة الأولى على عناصر أسطورية، ولا تلتفت إلى ما قد يؤول إليه هذا الاعتماد من مغبّات على الشأن المجتمعي العام. هكذا ينقل الشيخ المفيد عن علي بن الحسين عليهما السلام أن «ليس على فطرة الإسلام غيرنا وغير شيعتنا. وسائر الناس من ذلك براء» (الاختصاص، 107). وهو يدعم ذلك بتفسير للآية الكريمة: «يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً» (الزُمر، 53)، فيجعل العباد المذكورين مقتصرين على الشيعة فقط، ومغفرة الذنوب مختصّة بهم وحسب. وإلا فإنه «لو غفر الذنوب جميعاً فمن يعذّب؟ فوالله ما عنى غيرنا وغير شيعتنا» (107). والناس، على ما يروي الكليني عن أبي الحسن عليه السلام: «ثلاثة: عربي ومولى وعلج. فنحن العرب، وشيعتنا الموالي، ومن لم يكن على مثل ما نحن عليه فهو علج». ولما قال له محدّثه القرشي: «تقول هذا يا أبا الحسن، فأين أفخاذ قريش والعرب؟ قال أبو الحسن عليه السلام: هو ما قلت لك» (الكليني، 8/ 226). ومغفرة الذنوب ليست هي التي تقتصر، في حديث الكليني، على الشيعة وحدهم، بل الحج لا يُستجاب إلا لهم، والتوبة لا تقُبل إلا منهم: «أما والله يا فضيل، ما لله عزّ ذِكرُه حاجٌّ غيركم، ولا يغفر الذنوب إلا لكم، ولا يتقبّل التوبة إلا منكم، وأنكم لأهل هذه الآية «إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً» (8/ 228). وأن لدى الله عز وجلّ «ملائكة يُسقطون الذنوب عن ظهر شيعتنا كما تُسقط الريح الورق من الشجر في أوان سقوطه» (8/ 304).

ويمتاز الشيعة عن غيرهم من الخلق، في رأي الكليني، بأن لهم أربعة أعين. وينقل عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: «إنما شيعتنا أصحاب الأربعة الأعين: عينان في الرأس وعينان في القلب. ألا والخلائق كلهم كذلك. إلا أن الله عز وجل فتح أبصاركم

وأعمى أبصارهم» (8/ 215). حتى أن الصفحات التي تقيّم أعمال الشيعة تمتلىء حسنات دون أن يبذلوا في ذلك جهداً أو عملاً. ولما قال أبو عبد الله لأحد شيعته: «إن الرجل منكم لتُملأ صحيفة من غير عمل» واستفسر الرجل بقوله: «وكيف يكون ذلك» قال أبو عبد الله: «يمرّ بالقوم ينالون منّا، فإذا رأوه قال بعضهم لبعض كفّوا فإن هذا الرجل من شيعتهم. ويمرّ بهم الرجل من شيعتنا فيهمزونه ويقولون فيه، فيكتب الله بذلك حسنات حتى يملأ صحيفته بلا عمل» (8/ 315).

5. 2. ربما كانت هذه الأحاديث ناطقة بما تضمره بدون الحاجة إلى شرح أو تعليق. لكن الجماعة تصبح بموجبها معصومة ككلّ. فلا تقتصر العصمة، والحالة هذه، على إمامها. لكن ما هو جديد بالذكر **أن هذا الامتياز الخارق إنما يعود في أساسه إلى واقعة غيبيّة** يأتي على ذكرها الفقهاء بأشكال متباينة لكنها ذات جوهر واحد. فلننظر إلى هذا النصّ الفريد الذي نقله إلينا ابن باويه القميّ، على عادته من الوضوح، يشرح لنا «العلّة التي من أجلها قد يرتكب المؤمن المحارم ويعمل الكافر الحسنات»، دون أن يدري كل منهما شيئاً مما يفعل. واختصاراً للقول، حتى ندع مجالاً لهذا الحديث الطويل، نقول، مع القمّي، إن شخصاً يدعى اسحاق كان قد دخل على أبي جعفر الباقر عليه السلام، فسأله في ما سأله وقال: «جُعلت فداك، أخبرني عن الناصب(*) لكم، هل يطهر بشيء أبداً؟ قال: لا. قلت: جُعلت فداك، قد أرى المؤمن الموحّد الذي يقول بقولي، ويدين بولايتكم، وليس بيني وبينه خلاف، فأجده يشرب المسكر ويزني ويلوط. وآتيه في حاجة واحدة فأُصيبه معبّس الوجه، كالح اللون، ثقيلاً في حاجتي بطيئاً فيها. وقد أرى الناصب المخالف لما آتي عليه ويعرفني بذلك، فآتيه بحاجة، فأُصيبه طلق الوجه، حسن البشر، متسرّعاً في حاجتي، فَرِحاً بها يُحبّ قضاءها، كثير الصلاة، كثير الصيام، كثير الصدقة، يؤدّي الزكاة، ويُستودَع فيؤدّي الأمانة. قال: يا اسحاق. ليس تدرون من أين أوتيتم؟ قلت: لا الله، جُعلتُ فداك إلا أن تخبرني. فقال: يا اسحاق. إن الله تعالى لما كان متفرّداً بالوحدانية ابتدأ الأشياء لا من شيء. فأجرى الماء العذب على أرضٍ طيبة طاهرة سبعة أيام بلياليها، ثم نضب الماء عنها، فقبض قبضة من صفوة ذلك الطِين وهي طينة شيعتنا، ثم اصطفانا لنفسه. فلو أن طينة شيعتنا تُركت كما تُركت طينتنا لما زنى أحد منهم، ولا سرق، ولا لاط، ولا شرب المسكر، ولا اكتسب شيئاً مما ذكرت. ولكن الله تعالى أجرى الماء المالح على أرض

---

(*) أي الذي ينتمي إلى الجماعة التي اغتصبت حقكم في الخلافة والحكم.

ملعونة سبعة أيام بلياليها، ثم نضب الماء عنها، ثم قبض قبضة وهي طينة ملعونة من حمأ مسنون، وهي طينة خبال، وهي طينة أعدائنا. فلو أن الله عزّ وجلّ ترك طينتهم كما أخذها، لم تَرَوْهم في خلق الآدميين، ولم يُقرّوا بالشهادتين، ولم يصوموا، ولم يصلّوا، ولم يزكّوا، ولم يحجّوا البيت، ولم تروا أحداً منهم بحسن الخلق. ولكن الله تبارك وتعالى جميع الطينتين، طينتكم وطينتهم، فخلطها وعركها عرك الأديم ومزجها بالمائين [العذب والمالح]. فما رأيت من أخيك المؤمن من شرّ لفظٍ أو زنا أو شيء مما ذكرت، من شرب مسكرٍ أو غيره، فليس من جوهريّته، ولا من إيمانه، وإنما هو بمسحة الناصب اجترح هذه السيئات التي ذكرت. وما رأيتَ من الناصب من حُسن وجه وحُسن خُلُق، أو صوم، أو صلاة، أو حجّ بيت، أو صدقة، أو معروف، فليس من جوهريّته، وإنما تلك الأفاعيل من مسحة الإيمان، اكتسبها، وهو اكتساب مسحة الإيمان».

«قلت: جُعلت فداك. فإذا كان يوم القيامة، فمه؟ قال لي: يا اسحاق. أيجمع الله الخير والشرّ في موضع واحد؟ إذا كان يوم القيامة، نزع الله تعالى مسحة الإيمان منهم فردّها إلى شيعتنا، ونزع مسحة الناصب [عن شيعتنا] بجميع ما اكتسبوا من السيئات، فردّها إلى أعدائنا، وعاد كل شيء إلى عنصره الأول الذي منه ابتدأ. أما رأيت الشمس إذا هي بدت، ألا ترى لها شعاعاً زاجراً متّصلاً بها أو مبايناً منها؟ قلت: جُعلت فداك. الشمس إذا هي غربت بدأ إليها الشعاع كما بدأ منها، ولو كان بايناً منها لما بدأ إليها. قال: نعم يا اسحاق. كل شيء يعود إلى جوهره الذي بدأ منه. قلت: جُعلت فداك. تؤخذ حسناتهم فتُردّ إلينا، وتؤخذ سيئاتنا فتُردّ إليهم؟ قال: اي والله الذي لا إله إلا هو. قلت: جُعلت فداك. أجدها في كتاب الله تعالى؟ قال: نعم يا إسحاق. قلت: أيّ مكان؟ قال لي: يا إسحاق. أما تتلو هذه الآية: «أولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً». فلم يبدّل الله سيئاتهم حسنات إلا لكم. والله يبدّل لكم» (علل الشرائع، 2/ 202)(*).

(*) [وقد يرى المرء أن لمثل هذا الكلام أبعاداً هامة (إن لم نقل خطيرة) على صعيد الهوية الإسلامية، خاصة عند من يقولون بها أو يسعون إلى تحقيقها من جديد. فإذا قيل إن القمّي كتب كتابه (في القرن الرابع الهجري) في ظل أوضاع وأحوال تبرّر مقولاته، وأن للكتاب قيمة تاريخية وحسب، فإن ذلك يتفق مع هذه الأسطر التي لا تتوقف عنده إلا باعتباره وثيقة ناسوتية اثنوغرافية. ولا نخال أن هذه الأسطر التي كتبت عام 1989، بعد طبع الكتاب ونشره في الأسواق عام 1988، وفي ظل انتصار الثورة الايرانية، سيؤخذ عليها مآخذ لا تؤخذ على الكتاب نفسه، الذي لا نعلم أن أحداً قد ناقش مقولاته أو تناولها، لا تبريراً ولا نقداً، منذ أن نشر، مما يعني قبولاً ضمنياً بما فيه أو سكوتاً عن مفاعيله. أضيف هذا الهامش عام 1997].

6. أما طقوس الحج والعمرة فنجد لبعضها هي الأخرى أساساً غيبياً. فالسعي بين المروة والصفا يعود في «بدئه»، كما يقول البكري، إلى ابراهيم عليه السلام: «وكان بدء هذا السعي أن ابراهيم عليه السلام لما أترى بهاجر إلى مكّة وابنها معها وهو طفل صغير، وليس معهما إلا مِزوَد ثمر وقربة ماء، فأنزلها هناك وانصرف عنهما، فتبعته فقالت: يا ابراهيم، الله أمرك بهذا؟ قال: نعم. قالت: إذن لا يضيّعنا. فمكثت حتى فني الزاد والماء وانقطع لِبانُها، وجعل الصبيّ يتلمّظ، **فذهبت إلى الصفا، فوقفت عليه،** هل ترى من مُغيث، فلم تَرَ أحداً، فذهبت تريد المروة، فلما صارت في بطن الوادي **سعت حتى خرجت منه فأتت المروة،** فوقفت عليها هل ترى أحداً، **وترددت بينهما سبعة أشواط، فصارت سُنّة**» (البكري، معجم. . ، 2/ 1218).

7. ويبدو أن الخلاف المتأصّل بين المسلمين واليهود يعود هو الآخر إلى خلاف غيبيّ. وموضوع هذا الخلاف يدور حول أفضلية جبريل على ميكائيل، أو العكس. والتراث ينقل صفحات طويلة تتحدث عن هذا الخلاف وموضعه. لنأخذ ابن كثير مثلاً. فهو يحدثنا عن تفاصيل «مناظرة جرت بين اليهود وبين رسول الله صلعم في أمر نبوّته» (1/ 225). وكانوا قد تعهّدوا له إن هو أجابهم إجابة صحيحة على ما طرحوه من أسئلة أن «يتابعوه على الإسلام». والأسئلة المذكورة هي من نوع: أيُّ طعام حرّم اسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة، وعن ماء الرجل وماء المرأة وكيف يكون الذكر منهما والأنثى، وما هو الرعد، وما هي علامات النبي الأمي الذي في التوراة، وما أول اشراط الساعة، الخ. . ويبدو أن اليهود كانوا قد اقتنعوا بكل أجوبة النبي محمد على أسئلتهم ووافقوا عليها بقولهم: اللهم نعم. ما عدا مسألة واحدة كانت مدار الاختلاف: «قالوا: بقيت واحدة، وهي التي نتابعك إن أخبرتنا بها (أو: فعندها نجامعك أو نفارقك): إنه ليس من نبيّ إلا وله ملك يأتيه بالخبر، فأخبرنا من صاحبك؟». وكان جواب النبي أن صاحبه هو جبريل. فأعرب اليهود عن استنكارهم لهذا الجواب: «قالوا: فعندها نفارقك. . قال: فما يمنعكم أن تصدقوه؟ قالوا: إنه عدوّنا، ولو قلت ميكائيل لكان». ولعل الرواية التي تنقل عن عمر بن الخطاب تلخّص الموقف كله على نحو أوضح. فقد رأينا اهتمام عمر بموافقة التوراة للقرآن وأنه كان «يشهد اليهود في مدارسهم». فيروي عمر أنه كان ذات يوم عند اليهود في هذا المدارس: «فقالوا له: يا ابن الخطاب، ما من أصحابك أحدٌ أحبَ إلينا منك. قلت: ولم ذلك؟ قالوا: لأنك تغشانا وتأتينا، فقلت: إني آتيكم فأعجب من القرآن كيف يصدّق التوراة ومن التوراة كيف تصدّق القرآن. قالوا: ومرّ رسول الله صلعهم، فقالوا: يا ابن الخطاب، ذاك صاحبكم فالحق به. قال:

فقلت لهم عند ذلك: نشدتكم بالله الذي لا إله إلا هو.. هل تعلمون أنه رسول الله؟ قال: فسكتوا. فقال عالمهم وكبيرهم.. أما إذ نشدتنا بما نشدتنا فإنا نعلم أنه رسول الله. قلت: ويحكم إذاً، هلكتم. قالوا: إننا لم نهلك. قلت: كيف ذلك وأنتم تعلمون أنه رسول الله ولا تتّبعونه ولا تصدّقونه؟ قالوا: إن لنا عدواً من الملائكة وسِلماً من الملائكة، وأنه قرن بنبوّته عدوّنا من الملائكة. قلت: ومن عدوكم، ومن سلمكم؟ قالوا: عدونا جبريل وسلمنا ميكائيل. إن جبرائيل ملك الفظاظة والغلظة والإعسار والتشديد والعذاب ونحو هذا، وأن ميكائيل ملك الرحمة والرأفة والتخفيف ونحو هذا...» (ابن كثير، 1/ 229). وتذكر الرواية أن عمراً أجاب اليهود بقوله: «من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين». فلما التقى بالنبي مباشرة بعد ذلك أنبأه[30] النبي بأن الوحي نزل عليه بالآيات، فإذا فيها تلك الجملة نفسها التي قالها ابن الخطاب[31] (انظر البقرة، 98). ومهما يكن من أمر اليهود إذ يعتبرون أن جبريل عدوهم لأنه «يُطلع محمداً على سرّنا، وإذا جاء جاء **بالحرب والسنة** [أي الجدب]» بينما يعتبرون أن ميكائيل «صاحبنا، وإذا جاء جاء **بالخصب والسلم**» (1/ 230)، يظل أن أصل الخلاف، من منظور السنّة، يعود إلى عناصر غيبيّة قوامها المفاضلة بين جبريل وميكائيل. أما موقع الحجة العقلية في ذلك فسؤال لا طائل تحته طالما لم تُستخرَج بعد عقلانية اللاعقلاني.

---

(30) ويبدو أن النبي كانت له «عيون» يبعثها أحياناً إلى حيث يشاء. مثاله عند البخاري: «.. وبعث عيناً له من خزاعة. وسار النبي صلعم حتى كان بغدير الأشواط فأتاه عينه فقال....» (صحيح، 5/ 111)، أو عند ابن حنبل: «.. عن عمرو بن أمية عن أبيه أن رسول الله صلعم بعثه وحده عيناً إلى قريش..» (4/ 139).

(31) ومعلم أن السيوطي يُفرد في «الاتقان...» فصلاً بعنوان «في ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة». وهو يذكر أن «الأصل فيه موافقات عمر» لما أُنزل من الوحي. ومفاده أن عمر «كان يرى الرأي فينزل به القرآن». وينقل السيوطي عن البخاري قول عمر: «وافقت ربي في ثلاث». وأيضاً: وافقني ربي في أربع». وهذه الرابعة التي وافقه ربه فيها هي بالضبط تلك الآية التي ذكرنا. (السيوطي، اتقان..، 1/ 35ـ 36). هذا ولم يكن عمر متفرّداً من دون الصحابة من حيث موافقة الوحي (أو موافقة الوحي له، وهذا أسلم من حيث التعبير). إذ يبدو مما يقوله السيوطي أن من الآيات ما كان وارداً قبل نزوله إما على لسان بعض الصحابة وإما على لسان النبي نفسه، وإما «على لسان جبريل»، ناهيك بما كان وارداً منها، ببساطة، «على ألسنة العباد» (إياه، 1/ 36). انظر أيضاً ابن كثير 5/ 13 إذ ينقل عن عمر بن الخطاب قوله «وافقت ربي في أربع...».

# المراجع(*)


- ابن الأثير (عز الدين)، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر، بيروت، 1970.
- ابن بابويه القمّي، علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1988.
- ابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1971.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982.
- ابن ماجه، سُنن، دار الفكر العربي، بيروت، د. ت.
- الأزرقي، أخبار مكة المشرّفة (طبعة وستنفلد)، بيروت، د. ت.
- الأعسم (عبد الأمير)، تاريخ ابن الريوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- البكري، معجم ما استعجم، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
- البيهقي، المحاسن والمساوىء، دار صادر، بيروت، 1970.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988.
- السيوطي، الاتقان في علم القرآن، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- العكبري (ابن النعمان، الشيخ المفيد)، الاختصاص، منشورات الأعلمي، بيروت، 1982.
- علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.
- غولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، د. ت.
- قبيسي (حسن)، رودنسون ونبيّ الإسلام، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- الكليني، الكافي، دار صعب، بيروت، 1401هـ.
- Chelhod, J. Les structures du sacré chez les Arabes, Maisonneuve et Larose, 1964.
- Henninger, J. «Nouveaux debâts sur l'interdiction du porc dans l'Islam», in le Cuisinier et le philosophe, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Lévi-Strauss, C. L'homme nu, Plon, 1971.
- Schacht, J. Introduction au droit musulman, Maisonneuve et Larose, 1983.
- Current Anthropology, 19, 1978, P. 493-540.




(*) بالنسبة لابن هشام وابن كثير وابن سعد وابن حنبل والبخاري ومسلم بن الحجاج والدارمي والنسائي والترمذي وأبو داود وابن خلدون والأصفهاني وابن قتيبة والمسعودي والجاحظ وسويدان، راجع مراجع المقالة السابقة.

# التاريخ والعقل التقليدي(*)

في مقالة مضى عليها عقد ونيّف يلاحظ المؤرّخ الهندي ساتيش شاندرا إقبال مفكري بلدان العالم الثالث على التاريخ وتحمّسهم له، في الحين الذي بدأ فيه مفكرو البلدان الغربية يهوّنون من أمر هذا الفرع المعرفي، بل ويشكّكون في قيمته. ويردّ المؤرّخ الهندي هذا الاهتمام إلى أن التاريخ يضع بمتناول المفكرين المذكورين صورة واضحة عن القومية، ويساعدهم على النظر في شؤون وحدة بلدانهم المجزّأة، ويعزّز لديهم التطلّع نحو الحداثة ونحو التطور المجتمعي. بهذا المعنى يلعب التاريخ دوراً واضحاً في بلورة الإطار الايديولوجي الذي يسهّل أمور المتّجهين نحو الوحدة والقومية والتنمية المستقلة، وهي مسائل لا شكّ في أنها تشكل صلب الاهتمام لدى القسم الأكبر من مثقفي العالم الثالث.

لكن المؤرخ الهندي لا يغفل عن تسجيل ملاحظة في محلّها. فهو يقول: «إن مفهوم القومية في كثير من هذه البلدان لم يتكوّن كحصيلة لمسار تاريخي طويل شعر خلاله أفراد من أعراق وأديان ومناطق مختلفة بأنهم مرتبطون ارتباطاً فعلياً بعضهم ببعض، بل إن الشعور القومي في هذه البلدان يعتبر وسيلة من وسائل التوصّل إلى الوحدة».

والنتيجة المترتّبة على هذه الملاحظة ـ وهذا أمر لا يشير إليه المؤرخ شاندرا ـ هي أن الغاية من التشديد على التاريخ عندنا غاية تنتمي إلى الدعاوة السياسية بالدرجة الأولى، وذلك بصرف النظر عن قيمة التاريخ «كعلم» أو كمعرفة، وبمعزل عن جدواه في حلّ المشكلات التي تطرحها الوحدة والتنمية المستقلة. . وليس في الغاية المذكورة حرج أو شطط بالنسبة لمن يغلّب النصاب السياسي على كل ما عداه من أنصبة، (وربما كان من الصعب نزع الغلبة عن هذا النصاب في بلادنا)، لكن شروط الغلبة ـ في حال الإقرار

(*) نُشرت في مجلة الفكر العربي، عدد 42، حزيران 1986.

بوجودها ـ تضفي على النصاب الغالب طابعاً يختلف باختلاف المسار الذي أدّى إلى غلبته، ووفقاً لتراتب الأنصبة الأخرى وعلاقاتها في ما بينها ضمن التركيبة الفكرية بأسرها. مما يوجب النظر في أمر هذا الاهتمام بالتاريخ، عبر تقييمه والبحث عن جدواه في علومنا الإنسانية والمجتمعية.

* * *

ربما كان أصل المشكلة التي نحن بصددها يعود إلى اجتهاد خاطىء شهدته العلوم المجتمعية قبل اشتداد عودها وما زالت تحمل أوزاره حتى الآن. ويكمن هذا الخطأ في نقل حيثيات النظرية التطورية من ميدان الحياويات (البيولوجيا) إلى ميدان الاجتماعيات. لقد قامت النظرية التطورية في الحياويات على فرضية عمل غنيّة كان من الممكن التحقق من مدى صحتها على ضوء التجربة. فالطبقات الأرضية المتراكبة بعضها فوق بعض كشفت لنا مع الحفريات عن هياكل عظيمة حيوانية تختلف فيما بينها بصورة متدرّجة ابتداء من شكل الحيوان الواحد الحالي وانتهاء بأقدم أشكاله الغابرة. وعندما طبّقت هذه الفرضية على الهياكل البشرية كان لها أن تجد ما وجدته عند تنقيبها عن سائر الهياكل الحيوانية، رغم أن هنالك حلقات ما زالت مفقودة، ورغم أن البعض قد أثار في وجهها اعتراضات جدّيّة (غراسيه). لكن ذلك لا يلغي إمكانية القول بأن التطورية الحياوية نظرية تملك قسطاً وافراً من احتمال الصحة إذ لم يتراكم حتى الآن وقائع كافية لدحضها. لكن نجاح هذه النظرية في مجال العلوم الطبيعية كان دافعاً مشجعاً للمضيّ في فرضية مماثلة كانت قد طرحت في الإنسانيات والاجتماعيات.

غير أن فرضية التطور المجتمعي والحضاري شهدت أكبر ازدهار لها في القرن الثامن عشر، عندما نظّر فيكو في التاريخ لعصور البشرية الثلاثة، ونادى أوغست كونت في الاجتماعيات بأطواره الثلاثة، واكتمل العقد مع كوندرسيه الذي وضع سلّماً تتدرج بموجبه حضارات الشعوب وصولاً إلى قمّة السلّم حيث تتربع الحضارة الأوروبية.

ولعلّ باسكال الفرنسي كان أول من شبّه البشرية بكائن حيّ يجتاز مراحل الطفولة فالمراهقة فالنضج، مستعيداً بذلك تصوّرات شعبية قديمة. والواقع أن الحلقات المتتابعة المتجهة نحو الارتقاء والتي بنت للنظرية التطورية الحياوية أسساً متينة لم يتضح مثلها البتة في ما يخص أحوال الشعوب والحضارات. فبقيت التطورية في الاجتماعيات عبارة عن تبرير ايديولوجي لنزعة سحيقة القدم مترسخة على ما يبدو لدى الجنس البشري بمختلف أقوامه وشعوبه. وصفة التبرير الايديولوجي تستمّدها من أنها تكرّس الحضارة

الأوروبية على رأس السلّم التطوري مُضفيةً على هذه الحضارة امتيازاً مبنياً على عملية جدلية تاريخية أدت إليه حكماً وآلت إليه بموجب السنن الطبيعية. ومن نافل القول أن يقال عندئذ إن دونية الحضارات أو المجتمعات الأخرى تصبح، هي بدورها، مبررة بحكم العملية التاريخية نفسها، وبموجب السنن الطبيعية إياها. أما النزعة المترسخة في الجنس البشري والتي تأتي هذه الايديولوجيا التطورية لتبريرها، فهي تكمن في ادّعاء كل جماعة بشرية، سواء كانت قرية في قبيلة افريقية، أم امبراطورية مترامية الأطراف، بأنها خير الثقافات طرّاً وأفضلها على الاطلاق. وأكثر ما تبرز هذه النزعة لدى ما يمكن تسميته بالفكر الامبراطوري، بصرف النظر عن اتساع الامبراطورية أو ضيق رقعتها (فبوكاسا الطيب الذكر كان قد نصّب نفسه امبراطوراً، وإن يكن على جزء من قبيلة). أما عمومية هذه النزعة فتتضح من خلال رصدها في أشكال مجتمعية شديدة التنوع، ابتداء من ثقافة أقصى قرية من قرى القبائل البدائية حيث «تتوقف البشرية عند حدود القرية»، كما يقول أحد الأناسين، «بحيث إن عدداً كبيراً من البشر الذي يطلق عليهم اسم البدائيين، يطلق على نفسه اسم «البشر» أو ـ إذا شئنا أن نكون أكثر تحفظاً ـ اسم «الطيبين» أو «الممتازين» أو «الكاملين»، وهم يعنون بذلك، فيما يعنون، أن القبائل الأخرى، أو الجماعات أو القرى الأخرى، لا تتمتّع مثلهم بالخصال البشرية، بل حتى بالطبيعة البشرية. بل إنهم في أحسن الأحوال «خبثاء» أو «أشرار» أو «قردة الأرض» (ليفي ستروس، «العرق والتاريخ»)، وانتهاء بالايديولوجيا النازية التي جعلت للبشرية سلّماً يتربع على قمته العنصر الجرماني، ويقبع في أدناه العرب واليهود (أمام تصفيق كثير من العرب له)، مروراً بحضارة الرومان الذين لم يروا في الشعوب الأخرى إلاّ «الهمج» (لي سوفاج)، واليونان الذين لم يروا فيهم إلاّ البرابرة (لي باربار)، ناهيك باليهود الذين زعموا أنهم «شعب الله المختار»، وبالمسيحيين الذين رفعوا شعار «لا خلاص خارج الكنيسة»، وبالمسلمين الذين جعلوا أنفسهم «خير أمة أرسلت للناس».

هذا ويروي الأناس نيمواندادجو الذي كرّس حياته لدراسة قبائل البرازيل أنه عندما كان يودّع أهل القرية البرازيلية التي عاش فيها وتزوّج منها كان القوم «ينتحبون حزناً ورثاء لحالته، إذ يتصوّرون الآلام والمشقّات التي لا بدّ أن يعانيها في تلك الأمكنة البعيدة عن قريتهم، وهي، على ما يرون، المكان الوحيد الذي يستحقّ عناء العيش فيه» (العرق والتاريخ).

* * *

كان الاجتهاد الخاطىء الذي أشرنا إليه عبارة عن تبرير ايديولوجي، إذن، لنزعة بشرية مترسّخة وعامة. فلا جدوى بالتالي، من أن يصار إلى التهجّم دائماً وأبداً على المحورية الغربية ما لم يكن ذلك مقترناً بالكشف عن هذه النزعة وعن عموميتها. خاصة وأن المحورية المذكورة هي التي ولّدت نقيضها ونقّادها قبل أن نستفيق نحن على مغبّة سوآتها. وربما كانت هذه «الفضيحة» التي اكتشفها الفكر الغربي عندما نظر إلى نفسه في مرآة الشعوب الأخرى، فوجد البربرية قابعة في قرارة من يتّهم الآخرين بها، هو الذي أملى عليه إعادة النظر في أسس هذا الاجتهاد الخاطىء بما هو تبرير ايديولوجي ليس إلاّ. لكن ذلك لم يتمّ إلاّ على حساب إعادة النظر في قيمة التاريخ نفسه كنهج معرفي.

فقد برّرت التطورية الاجتماعية نفسها بالاستناد إلى التاريخ. تاريخ أوروبا نفسها، أو تاريخ العالم منظوراً إليه من خلال المحورية الأوروبية. ولطالما دعا الكثيرون إلى نزع الطابع المحوري عن التاريخ، وجاءت الدعوة من قبل أصوات غربية وشرقية على السواء. لكن إعادة النظر في مركزية التاريخ ومحوريته كانت نتيجة أبحاث وفروع معرفية عمدت إلى «رؤية أوروبا من خارجها» كما كان يطرح نيدهام، أي إلى «النظر إليها من خلال شعوب آسيا وافريقيا». ولسوف يكون لبعض الأنّاسين أن يضيفوا: ومن خلال شعوب وأقوام أمريكا واستراليا، بمن فيهم البدائيون منهم.

وكانت «وثائق» التاريخ المذكورة عبارة، بالدرجة الأولى، عما هو مدوّن ومكتوب، في حضارة سبقت الجميع إلى اكتشاف أفضل وسائل الكتابة: الطباعة. لكن اتساع السيطرة الغربية واشتمالها على شعوب ومجتمعات لم تعرف الكتابة، أو بقي القسم الأعظم من تاريخها بدون تدوين، أدّى بالفكر الغربي ـ شأنه شأن أي فكر امبراطوري ـ إلى نوع من التفكير في أحوال الشعوب التي وقعت تحت سيطرته. فكان الفرع المعرفي الذي أطلق عليه اسم الإناسة (الانتروبولوجيا). إن الأنّاسين الغربيين يكادون يجمعون على أن ولادة فرعهم المعرفي هذا قد ترافقت مع توسّع السيطرة الاستعمارية الغربية (غودلييه، أفق ومسارات. ليفي ستروس الإناسة. . II). لكن الإناسة ليست وليداً تفرّدت بإنجابه السيطرة المذكورة. فالبشرية كانت قد شهدت ولادة مثل هذا الفرع المعرفي في كل الأزمنة والأمكنة التي عرفت مركزاً امبراطورياً أخضع لسيطرته شعوباً وأقواماً شتى.

إن الامبراطورية الإسلامية (والتسمية، مرة أخرى، للشيخ حسن البنا) كانت قد أخضعت شعوباً وأقواماً وقبائل من المحيط إلى ما بعد الخليج وصولاً إلى الصين. وكما عرفت مؤرخين مركزيين (وبهذا المعنى يصحّ الكلام عن محورية إسلامية في التاريخ)

كالطبري وابن الأثير والمسعودي، ممّن أرّخوا للبشرية انطلاقاً من المحور الإسلامي، كذلك عرفت أناسين (كالإدريسي والينبوعي وابن بطوطة وأبو دلف والخزرجي. .) كانوا يخصّون بالدراسة (التي ينبغي تسميتها باسمها: دراسة إناسيّة) شعوباً ومجتمعات، بل وقبائل بدائية منذ ذلك الحين، فيصفون أحوالها وعاداتها وأديانها وأنماط معيشتها. وبهذا المعنى يصحّ الكلام، دونما حرج، عن إناسة عربية «قبل وجود اللفظة» كما يقول الفرنسيون. والأمر نفسه يصحّ على الامبراطوريتين اليونانية والرومانية. فكما أرّخ تاسيتوس وغيره للمركز الامبراطوري الروماني وانطلاقاً منه، «أرّخ» أميانوس مرسيلينوس ـ لكنه كان بالفعل أناساً لا مؤرخاً ـ «للأطراف» بحد ذاتها، وصولاً حتى شبه الجزيرة العربية. هكذا يستطيع المرء أن يدّعي ـ خلافاً لما هو سائد بين الأناسين الغربيين ـ أن الإناسة كانت مرافقة للتاريخ منذ نشأة الامبراطوريات، لا منذ السيطرة الاستعمارية الغربية وحسب. لكنها بينما كانت في ما مضى تغذّي التاريخ وتكرّس محوريته المركزية، وظلت على ذلك حتى بدايات القرن الحالي، أخذت منذ الثلاثينات من هذا القرن تطرح إشكالات من شأنها إعادة النظر في التاريخ بوصفه فرعاً معرفياً من الدرجة الثانية. وربما كانت هذه النقطة هي التي تهمنا بشكل خاص. لقد ظلّ الأناسون حتى الربع الأول من القرن يقبلون على دراسة المجتمعات غير الغربية وفي ذهنهم قناعات راسخة بتفوّق الحضارة الغربية باعتبارها، تطورياً، أرفع ما وصلت إليه مسيرة البشرية، وبالتالي، باعتبار معاييرها في الأخلاق والدين والفلسفة، ناهيك بالعلم، هي المعايير الذي ينبغي القياس عليها والأخذ بها من قبل الجميع. وإلاّ اتُّهم هؤلاء بـ . . . التخلّف الذي بتنا نعرف أصل ولادته. وقد تفصّل برتشارد في «الإناسة المجتمعية» بوصف ما أشرنا إليه وبيّن كيف أن المحورية الغربية كانت ما تزال تحكم الفكر الإناسي، لا الفكر التاريخي وحسب.

كيف توصلت الأبحاث الإناسيّة إلى ما يخوّلنا القول مع وايت: «إن زوال الفهم الشائع الذي كان المؤرخون يفهمون التاريخ من خلاله صار مرحلة ضرورية من أجل بناء علم حقيقي للمجتمع»؟ أو «أن عدداً مرموقاً من الفلاسفة حسموا أمرهم على اعتبار التاريخ علماً من الدرجة الثالثة. وإن نسبته اليوم إلى العلوم المجتمعية أشبه ما تكون بنسبة العلوم الطبيعية في ما مضى إلى الفيزياء» أو «أنه فنّ من الطبقة الثانية، قيمته المعرفية مطروحة للنقاش وقيمته الفنّية مشكوك بها»؟ (هايدن وايت، في مقالة شاندرا المذكورة).

كانت الإناسة قد وجدت مكانها بين الإنسانيات والاجتماعيات في الموضعين اللذين

انسحب منهما التاريخ لعدم تكيّفه مع أصول البحث فيهما. الموضع الأول هو المجتمعات التي تفتقر للوثائق المكتوبة. وهذه تشكّل معظم البلدان التي خضعت للامبراطورية الجديدة، باستثناء ما كان منها امبراطورياً في زمانه. والموضع الثاني هو القطاعات التي تنتمي إلى المركز الامبراطوري نفسه، لكنها لم تكن قد أخذت بعد بأسباب حضارته نفسها، أو بقيت، على ما يقول غودلييه، بعيدة عن التكيّف مع «معايير العقلنة الاقتصادية الرأسمالية» (أفق ومسارات ماركسية في الإناسة).

لكن مجرد انسحاب التاريخ من هذين الموضعين كان كفيلاً بكشف النواقص التي تعتور أدواته ومنهجه. أولى هذه النواقص اقتصاره على وقائع الحياة في المجتمعات التي تملك تراثاً مكتوباً، وهذه هي الامبراطوريات الحالية أو السابقة، مما يجعله موصوماً على الدوام بالمحورية إياها. وثانيها أن هذا المكتوب المعوّل عليه لم يكن يعبّر، في معظمه، إلا عن وجهة نظر السادة أو الفئات ذات الغلبة والسيطرة في مجتمعاتها، مما يجعل النظر إلى الكل المجتمعي مختزلاً إلى هذه الوجهة ومقتصراً عليها. أما ثالثها وأهمها، فهو ذلك البعد الذي أطلّت عليه الإناسة في أبحاثها الأخيرة، وهو البعد اللاواعي في الحياة المجتمعية. فبعض الأنّاسين يعتبر أن الاهتمام بهذا البعد هو الذي يميّز الإناسة عن التاريخ أصلاً، فيذهب أحدهم إلى أن اهتمام الإناسة بما هو غير مكتوب «لا يعود بالدرجة الأولى إلى كون الشعوب التي تدرسها غير قادرة على الكتابة بقدر ما يعود إلى أن ما يهتم به الأنّاسون مغاير لكلّ ما يخطر عادة على بال البشر أن يدوّنوه على حجر أو يخطّوه على ورق (ليفي ستروس، التاريخ والنياسة) وهذا مأخذ يرمي التاريخ بالسطحية وقلة القيمة الاستطيقية.

بالمقابل كشفت الدراسات الإناسية عن نسبيّة المعايير الامبراطورية التي كانت المحورية التاريخية قد زيّنت انتحال اطلاقها. فبيّنت، مثلاً، في مجال الأخلاق، أن بعض العادات والتقاليد التي كانت ترمى ـ امبراطورياً، وعلى اختلاف الأزمنة والأمكنة ـ بالفظاظة والوحشية والهمجية، تخفي حكمة عميقة وتصدر عن تجربة واسعة، وإن فلسفات الشعوب وأديانها لا تقل قيمة عن فلسفة الامبراطوريةَ ودينها، وإن لغاتها لا تقل إبداعاً وقدرة على التعبير. بل كشفت دراسات إناسية أخيرة عن أن هذه الشعوب، حتى البدائي منها، تملك فكراً علمياً خاصاً. وعندما اضطر ليفي ستروس إلى مواجهة إمكانية وجود فكرين علميين اثنين لم يتردد في الجزم بأن «هناك أسلوبين متميزين من الفكر العلمي، لا يختلفان من حيث انتمائهما إلى مرحلتين متفاوتتين من مراحل تطور الفكر البشري [كما قال التطوريون] بل من حيث انتمائهما إلى صعيدين ستراتيجيين تخضع

الطبيعة فيهما لصولات المعرفة وجولاتها» (الفكر البرّي).

هكذا كان للإناسة أن تكتشف في الحضارة البشرية مقولة الاختلاف، وأن تنظّر في الإنسانيات والاجتماعيات لحق الشعوب في أن تكون مختلفة من حيث أخلاقها وفلسفاتها وأديانها ولغاتها، بل من حيث علمها.

* * *

لكن الذي يعنينا هنا بشكل خاص هو اختلاف الشعوب التقليدية من حيث تعاملها، بالضبط، مع مجريات الزمن، وبالتالي مع التاريخ. ونعني بالشعوب التقليدية ما يعنيه مرسيا الياد بهذه التسمية، إذ يطلقها على جميع الشعوب التي لم تأخذ بأسباب الحضارة الغربية الحديثة (أسطورة العودة الأبدية).

عمّ أسفرت الدراسات الإناسية في بحثها عن علاقة الشعوب التقليدية مع الزمن؟ سؤال قد توضح الإجابة عليه جوانب رئيسية من مشكلة علاقتنا بالتاريخ و. . . بالسياسة.

يتساءل فرانسوا شاتليه في كتابه «ولادة التاريخ» عن «الخصائص التي يمتاز بها الفكر التاريخي كما يبدو لنا اليوم». ويرى أنه يمتاز بخمس خصائص:

1 ـ إن الفكر التاريخي يعتبر الماضي أمراً فعليّاً وواقعياً لا يختلف في طبيعته عن الحاضر، وذلك من حيث صيغة كونه، وإلى حدّ ما من حيث مضمونه. أي أن الماضي وجد بالفعل، تماماً كما هو موجود الآن هذا الحدث الذي يجري أمام أعيننا. وإن استعمال الوثائق والشواهد من قبل الفكر التاريخي ينطوي على اعتراف بأن شاهداً قد شاهد ورأى، كما يشاهد المؤرخ الآن حدثاً معاصراً له. أي إذا كان الماضي لم يعد موجوداً الآن فإن عدم وجوده هذا لا يعني أنه لم يكن واقعاً بالفعل، كما يعني بالمقابل أن الحاضر والمستقبل ينطبق عليهما الحكم نفسه. (وهذا كما سنرى أمر لا يعترف الفكر اللاتاريخي به. إذ لا يقرّ بالكينونة إلا للمبدأ والأصل).

2 ـ إذا كان الماضي والحاضر ينتميان إلى الطبيعة نفسها، فإن ذلك لا يتنافى مع القول بأنهما متغايران. وفي هذا إشارة إلى أن مضيّ الحدث يميّزه دائماً عن كل حدث آخر قد يكون مشابهاً له. وبالتالي فالحديث عن تاريخ يعيد نفسه أو عن لا وجود لجديد تحت الشمس، ضرب من مجاز القول لا قيمة له في الفكر التاريخي. (خلافاً لما هي عليه الحال في فكر غير تاريخي كما سنرى).

3 ـ إن الوجود البشري، بالنسبة للفكر التاريخي، يتّصف، من حيث صيغة كينونته الأساسية، بأنه وجود زمني، دنيوي، أرضي، لا شأن للآلهة بابتداع صيغته.

4 ـ إن الواقعة الواحدة، أو الحدث الواحد، في الفكر التاريخي ليست واقعة أو حدثاً منفصلاً بأم رأسه أو معزولاً عما سبقه وعما سيلحقه. بل يندرج ضمن سلسلة مبرمة ولا مردّ لها من الأحداث. فما حدث ليس قابلاً لأن يحدث مرة أخرى، وأن الكلام عن التاريخ الذي يعيد نفسه (سواء كانت الإعادة مأساة أم مهزلة) كلام مجازي هو الآخر. والصورة التي يحبّذها الفكر التاريخي لتبيان مجرى الأحداث هي صورة الشعاع الموجه (←—) الذي يتّجه من نقطة معيّنة (الماضي) نحو أخرى (المستقبل) رغم تعرّج الشعاع أحياناً كثيرة. (وهذا كله يتعارض مع الصيرورة الدورية التي تعتبر الزمان قابلاً للاستئناف وفق دورة متكررة، أو من شأنها أن تستعيد الماضي، ومنذ بداياته...).

5 ـ إن تسلسل الأحداث أو سياقها لا يشكّل إلاّ إطاراً مجرّداً. فهذا السياق يخفي انتظاماً أعمق تتمّ بموجبه دينامية الأحداث نفسها بوصفها متولّدة بعضها عن بعض أو متشابكة بعضها ببعض. وإن الفكر التاريخي ينطلق من مبدأ لا يجد له مؤرخ ولادة التاريخ، تسمية أفضل من السببية، (رغم أنه ينبّه إلى عدم الخلط بين مبدأ السببيّة في التاريخ، ومبدأ السببيّة في العلوم الطبيعية). فالمؤرّخ يعتبر أن هناك انتظاماً، أو نظاماً ما ينتظم الأحداث. وإن هذا الحدث «يفسّر ذاك أو يساعد على فهمه» وإن من الممكن تعيين «الأسباب» (أو جملة الأسباب) التي جعلت الأحداث تجري بالشكل الذي جرت عليه، وإن هذه الأسباب دنيوية، بالطبع، لا غيبية...

* * *

بالمقابل لا نجد في الفكر التقليدي (أي غير التاريخي) اعتباراً لأيٍّ من هذه الخصائص. فالخصائص التي يمتاز بها مختلفة تمام الاختلاف، إن لم تكن على طرفي نقيض في بعض الأحيان، عن الفكر التاريخي. ولا بدّ من الإشارة إلى أن الفكر التقليدي لم يُدرَس دراسة كافية من حيث علاقته بالزمن وأحداثه، ومن ثمّ بالتاريخ. فظلّ يُعرَّف به قياساً على غيره، لا من حيث هو: فكر لاتاريخي قياساً على التاريخي. لكن بعض أبحاث الإناسة الدينية، وخاصة أعمال مرسيا الياد (وليفي ستروس، إلى حد ما)، تقدم لنا صورة عن خصائص هذا الفكر، كما أن تراثنا يحفل بالمؤشرات التي تدل على هذه الخصائص، فضلاً عن الكثير من الممارسات اليومية المعيوشة.

1 ـ يمتاز الفكر التقليدي قبل كل شيء بالتقليد. وربما كانت تسميته ناجمة عن هذه الميزة الرئيسية. والتقليد الذي نعنيه هنا ليس ذاك التقليد الغريزي الذي نجده في سلوك بعض الحيوانات، كالقردة مثلاً، ولا ذاك التقليد المبهور الذي يتحدث عنه تارد، أو ابن

خلدون إذ يتكلم عن تشبّه المغلوب بالغالب. . . إنه تقليد لأفعال نموذجية كانت قد رسمت أصولها من زمان بعيد من قبل آلهة أو أنبياء أو أبطال أو آباء أولين، ثم جرى القوم على سنّتها ونسجوا على منوالها. وهذه الأفعال النموذجية تشتمل على مختلف قواعد السلوك والمعيشة والعبادة وصولاً إلى أدق تفاصيل الحياة اليومية. إن الإنسان التقليدي «لا يعرف عملاً أو فعلاً لم يكن قد عُمِل أو فُعِل في السابق من قبل آخر. فما يفعله هو، كان قد فُعِل من قَبْل. إن حياته تكرار لا ينقطع لسلوك استهلّه الآخرون من قبله» كما يقول الياد، وهو يستند في قوله هذا إلى دراسات ونماذج وأمثلة شتّى، ابتداء من المجتمعات الهندية القديمة التي تنصّ كتبها المقدسة على «وجوب القيام بما قام به الآلهة منذ البدء (الساتا باتا براهمانا) أو «هكذا فعل الآلهة، وهكذا على البشر أن يفعلوا» (التايتريّا براهمانا)، مروراً بالأفعال التقليدية لدى البدائيين، حيث الأمثلة لا تحصى، (من الاختتان بسكين من حجر لأن هذه الطريقة هي التي تعلموها من أجدادهم، إلى الامتناع عن استعمال أي سلاح - رغم التيقّن من فعاليته - إلاّ سلاح القوس والنشّاب لأنه سلاح الأجداد، إلى الامتناع عن زراعة الرز - رغم معرفة تقنيّاتها - لأن الأجداد أمروا بخلاف ذلك. . . الخ)، إنتهاء بأقوام تقليدية معاصرة أقرب إلينا من حبل الوريد، حيث نجد الأمثلة أيضاً أكثر من أن تُحصى. فنحن لا نظنّ أننا نكشف أمراً جللاً إذ نشير إلى أن معظم الممارسات التي تمارسها مجتمعاتنا التقليدية في مختلف تفاصيل حياتها اليومية محكومة بطائفة من الأحكام التي تقلّد سلوك النبي الإسلامي والذي كُرِّس تحت اسم السنة النبوية التي هي «قاضية على القرآن وليس القرآن قاض على السنة» في رأي بعض الفقهاء، كالدارمي مثلاً. ولا داعي للتذكير بأن الفقه الإسلامي يقنّن أفعال المسلم منذ ولادته حتى مماته، (بل منذ ما قبل الولادة حتى ما بعد الممات) بموجب سلسلة مترابطة ومتكاملة من الأحكام لا يمكن الحكم على قيمتها إلا لدى التمعن في قراءتها وتحليلها. إلا أن هذا موضوع آخر.

وما يصحّ على المسلم التقليدي يصحّ على المسيحي التقليدي. يكفي في ذلك قراءة فصل في كتاب لوسيان فيڤر بعنوان «وطأة الدين على الحياة اليومية» لنكوّن فكرة عن تفاصيل الأفعال النموذجية التي ينبغي للإنسان المسيحي التقليدي أن يحتذي حذوها في جميع نواحي حياته اليومية والمهنية من خاصة وعامة. أما تلمود اليهود فهو أضخم مصنّف عرفته العصور القديمة وهو مكرّس بأسره لتقنين الأفعال في أدق تفاصيلها.

غير أن المهم في هذا كله هو أن جملة هذه الأفعال المقنّنة في سنن إنما هي أفعال تمّت خارج الزمن، أو أنها لا تتأثر بمروره أدنى تأثر، فهي التي يصحّ عليها القول «لا

جديد تحت الشمس» بلا منازع. والاجتهاد لا يسعه بحال من الأحوال أن يخرق سنّة أو يخالف حكماً فقهياً، بل إن أقصى ما يقوى عليه هو قياس ما لم تشرّع له السنة والفقه على ما شرّعا له. فهو بهذا المعنى ضرب من ضروب تطوير التقليد إياه. ومعلوم أن ليس بوسع أي كان أن يقوم به. فالمجتهد هو بدوره مقلّد (بفتح اللام) من قبل المؤمنين الذين يكرّسون بذلك تقليدهم مرّتين: مرة لأحكام السنة والفقه، ومرة لأحكام الاجتهاد.

2 ـ ثم إن المجتمع التقليدي ليس مجتمع التقاليد وحسب. بل هو أيضاً مجتمع العادات، التي اقترن ذكرها دائماً بالتقاليد. والعادة، هي الأخرى، لا تعني هنا ما تعنيه في علم حديث كعلم النفس حين يتحدث عن العادات. (ونعتذر عن إيراد هذه الملاحظة الساذجة). فالعادة هنا هي عودة دائمة إلى أصل ومبتدأ، وعود على بدء. وهي إعادة لفعل كرّس ورسم بالأصل. والعيد هو المناسبة السنوية المتّفقة مع دورة الطبيعة التي يحتفل بها بتكريس الأفعال وبالتذكير بنموذجها الأصلي حتى تظل عالقة في الأذهان ولا ينال منها الزمان. وليست تسمية المجتمع التقليدي بالأصولي عبثاً. فثمة لديه أصل لكل شيء. وكون المرء فيه بلا أصل مهتّة كبرى. وكون الفعل لا أصول له خروج عن الصراط وعلى الجماعة.

هذه الأصول كانت قد حدّدت منذ البدايات الأولى لنشأة الجماعة التقليدية. وتأويل الأمور والأحداث والمعطيات هو ردّها إلى أصلها الأول. إن توضيح الغامض وتفسير المبهم وشرح المستغلق يتمّ كله بالتأويل، أي بإعادته إلى أصوله الأولى. فإن لم يوجد له أصل فهو بدعة وحدث. ومن هنا حرص الفكر التقليدي على إيجاد مبتدأ أول لكل فعل ولكل عمل، وردّ هذه الأفعال والأعمال إلى أصول أولى. فإذا كان ثمة عادة هي الاختتان فمردّها إلى أول من اختتن عندما «اختتن آدم بالقدّوم وهو ابن 120 سنة» (ابن سعد)، وإذا كانت هناك خيانة زوجية فلأن حوّاء خانت بالأصل «فلولا حوّاء لم تخن أنثى زوجها أبد الدهر» (صحيح مسلم)، وإذا اعتاد العرب حسن الضيافة فلأن «ابراهيم هو أول من أضاف الضيف وأول من ثرد الثريد وأول من رأى الشيب» (ابن سعد)، حتى إذا كانت النساء تثقبن آذانهن فلأن ابراهيم «أمر سارة أن تبرّ بقسمها بثقب أذنيها وخفاضها، ففعلت فصار ثقب الآذان والخفاض سنّة في النساء» (الديار بكري)، وإذا كان هناك جحود أو نسيان لدى بني آدم فلأن أباهم الأول كان قد ارتكب ذلك بالأصل، «وجحد آدم فجحدت ذريته ونسي آدم فنسيت ذريته وخطىء آدم فخطئت ذريته»، (منتخب كنز العمال). بل إن تحية الإسلام بالسلام عليكم مبنية على أصل إذ «عطس آدم فقال الحمد لله فقال ربه يرحمك الله، اذهب إلى أولئك الملائكة فقل السلام

عليكم، فقالوا وعليك السلام ورحمة الله، ثم رجع إلى ربه فقال: إن هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم» (منتخب. . .) والعرب يتّخذون النّورة «لأن سليمان أول من اتخذها» (ابن كثير. وهي حجر يحرق ويسوّى منه الكلس ويحرق به شعر العانة). بل إنه إذا كان الطعام يخبث أو كان اللحم يخنز فلأن بني اسرائيل أحدثوا حدثاً أو عصوا معصية، وبالتالي «فلولا بني اسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخنز اللحم» (شرح النووي على صحيح مسلم). فلكل شيء سنّة أولى وأصل أول، بما في ذلك القتل «قال رسول الله: ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها وذلك لأنه أول من سنّ القتل» (الكامل. . .).

فالتنظير الذي تحاوله الإناسة الدينية حين ترى «أن الجوهر سابق على الوجود دائماً لدى الإنسان الديني. . وإن هذا الإنسان كائن على ما هو عليه اليوم لأن ثمة سلسلة من الوقائع حصلت بالأصل ومنذ البداية» (الياد، أوجه الأسطورة) تنظير يجد تأييده في عشرات الأمثلة والشواهد في تراثنا.

لكن الأمر لا يقتصر على النظر أو على الأفعال النافلة التي لا يقدم التقليد والتأصيل فيها أو يؤخر. فالتأصيل والتأويل يشتملان على كبريات الأمور كما على صغائرها، (هذا إذا جاز التمييز بين كبير وصغير). فعندما أصدر مجلس الأمن الدولي قراراً بوقف حرب الخليج القائمة الآن بين ايران والعراق حرصت جماعة إسلامية على ردّ هذا الحدث إلى أصله:

«وكما تحالف الكفر الجاهلي في شبه جزيرة العرب مع اليهود والمنافقين يدعمهم كسرى وقيصر، ضد جماعة المؤمنين من أتباع رسول الله محمد في معركة الأحزاب التي كتب الله فيها النصر للإسلام والمسلمين، فإن الكفر العالمي اليوم بكافة اتجاهاته اليسارية واليمينية، متحالفاً مع الجاهليين من حكام العرب والصهاينة في العالم، يجمعون كيدهم ويتهيأون لمحاصرة الثورة الإسلامية المباركة، ومنعها من حقوقها المشروع المتضمنة وجوب معاقبة المعتدى على أراضيها وأبنائها». «وليس قرارُ مجلسِ الطغيانِ الدولي بالأمس إلاّ الخطوة الأولى كما عبّر أحد الفراعنة الذين شاركوا في التصويت عليه. . .» (بيان «حزب الله» الصحف، 22/7/87).

فأحداث الساعة الراهنة وأشخاصها وقواها ما هي إلاّ نسخ عن أحداث وأشخاص وقوى أصلية. ومآل الأمور في هذه الساعة مبتوت بموجب مآله في الأصل. كما أن «أسباب» المعيوش في الحاضر كامنة في تلك التي حكمت أصله في الماضي: فإذا

كانت مدينة عربية كبيروت قد شهدت ما شهدته في أيامنا الراهنة، فإنها شهدت أيضاً ما «يفسّر» ذلك، في يافطة ظلّت تعلق في فضاء أحد شوارعها حتى تهترىء ثم يعاد تعليقها من جديد حتى تهترىء: «وضرب الله مثلاً قرية آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان، فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون» (سورة النحل، 112).

وعندما يعلق الإمام الخميني على انفجار لغم بسفينة حربية أمريكية في مياه الخليج ويعزو سببه إلى «إمدادات الغيب»، على المتفكر أن يعتبر ذلك مؤشراً في غاية الأهمية على طبيعة علاقة مجتمعاتنا التقليدية بالتاريخ وأحداثه. أما الاكتفاء إزاءه بمطّ الشفتين وضرب الكف بالكف، فأمر لا ينمّ إلاّ عن إفلاس أصحابه تجاه ظاهرات وأحداث أساسية في منطقتنا. وكان اصطدام الطائرات التي أرسلها كارتر إلى صحراء لوط، ومن ثم فشل العملية الأمريكية بناء على هذا الاصطدام، قد فُسِّر هو الآخر «بإمدادات الغيب». إن لهذه الإمدادات أصلاً ومبتدأ يعرفه المؤمنون حكماً، ويكفي لفقهائهم أن يذكروهم به مجرد تذكير ليتمّ التفسير المبرم. فانتصار المسلمين الأوائل في معركة بدر الشهيرة ضد الكفار إنما تمّ بناء على هذه الإمدادات نفسها، حين أمدّ الله المسلمين بـ «جنود لم تروها» (الأحزاب 9، التوبة 40)، وانهزامهم في أُحُد يعود إلى عدم وصول هذه الإمدادات نفسها، بناء لأسباب أخرى.

هذا لا يعني أن التفكير التقليدي لا يعي الأسباب المباشرة للحدث. ولا أخال أن الفكر التاريخي سيأخذ بإصبع الفكر التقليدي ليدلّه به على أن هناك لغماً قد انفجر، أو قتالاً قد حصل، أو إلى ما هنالك. فهذا ولا مؤاخذة أمر مضحك. لكنه في الوقت نفسه أمر يثير الغيظ إذ إن السؤال الذي ينبغي أن نجيب عليه هو: إذا كان تفسير الفكر التقليدي لما يحصل هو ما هو عليه، فما هو تفسير الفكر التاريخي لهذا التفسير؟ وهذا يستدعي تضافر فروع معرفية تتخطى حدود الفكر التاريخي نفسه.

3 ـ ثم إن الفكر التقليدي يستوعب ما نسمّيه «حدثاً تاريخياً» على طريقته. وهذه الطريقة خاضعة لبنية هذا الفكر. ومن نافل القول أن نشير إلى أن الفكر التقليدي فكر قبل أن يكون تقليدياً. كان الفيلسوف الفرنسي شاتليه يقول «إن الفكر المعاصر يعرّض نفسه لفقدان الجوهري من الأمور ولإهمال المشكلات الرئيسية إذا هو لم يعمد إلى التساؤل عن كيفية تكوّن هذا الفكر التاريخي في صلب الثقافة الماضية، وإذا هو لم يتساءل عن الظروف والغايات التي انفتح عبرها الذهن البشري على البعد الزمني

للإنسان، أي إذا هو لم يضطلع بوضع تاريخ لهذا التاريخ الذي ينبغي أن يكون منطوياً على سرّ ولادته وعلى تفسير نجاحه» (ولادة التاريخ). وربما كان على واحدنا أن يقول إن فكرنا الحديث يعرّض نفسه للضياع ما لم يؤرّخ لنشأة الفكر التقليدي وتكوّنه، ولأسباب استمراره وصموده، وكيفية انبثاقه أصلاً من بنية فكرية سابقة عليه. خاصة وأن بعض الراسخين في التأريخ للأديان والأفكار يرى «أن الاهتمام بمستجدات التاريخ وبالطابع المبرم الذي تتخذه أحداثه إنما هي اكتشاف حديث العهد في عمر البشرية» (الياد)، «وإن القسم الأعظم من البشر ما زال لا يرى للتاريخ قيمة بحد ذاته» (أيضاً).

إننا، والحق يقال، لا نعلم كيف يستوعب الفكر التقليدي ما نسمّيه «حدثاً تاريخياً». وما نعلمه في هذا المجال لا يقاس بما لا نعلم. نعلم، مثلاً، أن هناك مناعة راسخة لدى الفكر التقليدي ضد أحداث التاريخ كما نفهمها نحن. ولكن كيف يفهمها هو؟ وإذا كان لدى الفكر التقليدي ميلاً واضحاً نحو أسطرة الأحداث، فمن أين يأتي هذا الميل؟ ذلك أن الحدث التاريخي الواحد الذي ترويه لنا كتب التاريخ بتفاصيله وحيثياته، والتي تكون مقنعة ومعقولة في كثير من الأحيان، يتحوّل في الفكر التقليدي إلى أسطورة لا علاقة لها بالواقع (التاريخي، بالطبع). وإن الشخص الواحد الذي نعلم مواصفاته ونماذج شتّى من أفعاله عبر «كتب» التاريخ، ينقلب في الفكر التقليدي شخصاً أسطورياً بعيداً كل البعد عن الصورة التي يكوّنها عنه فكر تاريخي.

إن رودنسون (في كتابه المعروف «محمد») ينقل عن شاخت وغولدزيهر «أن تكريس أقوال النبي وأفعاله في «سُنّة» لم يتمّ إلاّ في القرنين الثاني والثالث للهجرة» (محمد). وهو يلتقي في ذلك على صعيد خاص مع ما يقوله إلياد على صعيد عام إذ يشير إلى «أن ذكرى الحدث التاريخي أو الشخص الفعلي لا تثبت في الذاكرة الشعبية أكثر من قرنين أو ثلاثة» (أسطورة، 58). وقد لاحظ أحد مفكرينا المهتمين بالفكر التاريخي، عند كلامه عن القرن الثاني للهجرة أنه «. . . كلما كان الزمن يمرّ وكانت صورة محمد الإنسان تنطمس، كانت الرسالة الإسلامية تتجرّد من عناصرها البشرية، وكان مقتل الحسين يتخذ أكثر فأكثر شكل الفضيحة المنكرة» (العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة). وصف سليم. أما التحليل؟ وأما عناصر الفهم؟

لكن ثمة ما هو أدهى. فالفهم والتحليل قد يكونان فاعِلَين بين أهل الفكر التاريخي أنفسهم. فهؤلاء يملكون مرجعية صالحة للتفاهم (رغم اختلاف تياراتها) وهي ما اصطلح على تسميته بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. ولكن كيف يمكن أن يقال، مثلاً،

للفكر التقليدي إن هناك «حدثاً تاريخياً» حصل في عام الفيل، وإن انهزام الجيوش، (بما هو حدث تاريخي) لا يتم بقوة خارجة عن صانعي هذا الحدث (البشر المتقاتلون) وإن تكن حجارة من سجّيل، وإن المفسّرين أنفسهم ينقلون إلينا تلميحات موجزة لحيثيّات هذا الحدث التاريخي (بعد أن ينقلوا بالطبع صفحات مستفيضة يصفون فيها فعل الطيور الأبابيل في جنود أبرهة). وإن ما يقوله ابن كثير في تفسيره نقلاً عن يعقوب بن عتبة من «أنه حُدّث أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام. وأنه أول ما رؤي به مرائر الشجر الحرمل والحنظل والعسر ذلك العام»، وأن هذه عناصر صالحة لاستقصاء تفسير تاريخي لما جرى لجنود أبرهة فعلاً؟ والقول إننا هنا حيال نصّ مقدّس هو القرآن الكريم لا يشكّل حجة. «فإمدادات الغيب» قد عادت وظهرت لتفسير حدث ليس من القدسية في شيء.

ثم هل أن من المجدي أن يقال لمن تكوّنت في ذهنه وذاكرته صورة لاتاريخية عن الإمام علي (كرّم الله وجهه) إن رجال عمر وأبي بكر كانوا قد اقتحموا منزله يوم السقيفة المشهور واقتادوه «ملبّباً بحبل» أو «ضبطوه وألقوا في عنقه حبلاً أسود» (الطبرسي) أو «أُتي به ملبّباً ليبايع» (الشيخ المفيد)، وإن هذا يتناقض مع الصورة الأسطورية رغم أنه لا ينتقص شيئاً من قيمته كشخص فعلي فذّ، وإن الطبرسي والشيخ المفيد من كبار الفقهاء الشيعة وعلمائهم وليسوا من المفترين أو المنافقين؟ وإن عمرو ابن عبد ودّ العامري كان قد بلغ من العمر عتياً (لا أقل من تسعين عاماً على ما يقول التاريخ) عندما قتله الفتى عليّ في المبارزة الشهيرة؟ وإن الأمر إذا كان يتعلق بقوة البأس في القتال فإن علياً قتل في أُحُد ستة أشخاص من المشركين، بينما قتل قزمان أحد عشر. ورغم ذلك فإن قزمان هذا ظل نكرة لا يأبه له أحد؟

إن الملاحظات التي تضمنتها هذه الأسطر تطرح مشكلتين، في رأينا، أساسيّتين. الأولى ذات طابع معرفي، والثاني ذات طابع سياسي.

أما الناحية المعرفية فتتلخّص بما يلي: إذا كان القسم الأكبر من مجتمعاتنا (إن لم يكن سائرها) ينتمي إلى الفكر التقليدي، وإذا كانت معارفنا الإنسانية والاجتماعية لم تنجح في دراسة هذا الفكر فتؤصّله وتفصّله، وتحدّد خصائصه، وتحيط بأواليات اشتغاله، فإنها تحكم على نفسها بفقدان مبرّر وجودها (أو ما يعادل هذا الفقدان)، مما يقلل قيمتها في نظر أجيالنا الحاضرة والمستقبلة، وتعزّز التهمة التي يوجّهها إليها ايديولوجيو الفكر التقليدي حتى يتّهمونها ـ هي نفسها ـ بالتقليد والنقل المشوّه لنتف من

المعارف الإنسانية والاجتماعية الغربية. إن هذه المعارف (التي سرعان ما كرّسناها «علوماً») قد تطورت (ولا أقول نشأت) في الغرب بناء على تفكير هذا الغرب في أوضاعه ومعطياته وفي فكره بالذات. ولا ننتظرن منه أن يقوم بالتفكير عوضاً عنا في أوضاعنا ومعطياتنا وفكرنا، (رغم أنه يفعل). وفكرنا تقليدي في معظمه. ها هنا الوردة، إذن، فلنرقص هنا، كما قال الآخر.

ونحن ما زلنا في علاقتنا بالفكر التقليدي عند المرحلة التي كان قد وصل إليها الجاحظ وابن عبيد (أو ابن الروندي)، وهي مرحلة الفكر التعليلي الذي يحسب أن العالم عقلاً وحسب. ولو أن لهذا الفكر فعالية تجاه العقل التقليدي لكان حقّق، على الأقل، خطوات وإن بسيطة على طريق المعارف الإنسانية والاجتماعية من شأننا أن نطورها اليوم. وعلّة الفكر التعليلي أنه يصاب بالشلل أو بالعقم تجاه الشأن المقدّس وتجاه الفكر الأسطوري وتجاه اللاوعي الجماعي، وهي مقوّمات أساسية في بنية الفكر التقليدي.

لم يكن الجاحظ يجد ما يقوله تجاه اعتقاد الفكر التقليدي بتناكح الجن والإنس وتلاقحهما إلاّ الاحتكام... للتجربة والمشاهدة: «فنحن نجد الأعرابي والشاب الشبق ينيكان البقرة والناقة والعنز والنعجة وأجناساً كثيرة، فيفرغون نطفهم في أفواه أرحامها، ولم نر ولا سمعنا طوال الدهر وكثرة هذا العمل الذي يكون من السفهاء، أنه قد ألقح منها شيء من هذه الأجناس» (رسالة في البغال). لكن ذلك لا يقدّم ولا يؤخّر في فهم طبيعة هذا الفكر الذي يعتقد بوجود الجن، ناهيك بتناكحه مع الأنس، وتلاحقه معه. لذا فعندما سئل ابن عبيد: «أيكون أن يصرع شيطان إنساناً؟ قال: لو لم يكن ذلك لما ضرب الله به المثل لآكل الربا حيث يقول (والذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ) فهذا شيء واضح. قال: ثم وقفنا على رجل مصروعٍ، فقلت له: أرأيت هذا الصرع، أتزعم أنه من شيطانه؟ قال: أما هذا بعينه فلا أدري، أَمن فساد مرّة وبلغم أم من شيطان. وما أنكر أن يكون خبط شيطان وصرعه، وكيف لا يجوز ذلك مع ما سمعنا في القرآن؟». كانت تلك ثقافتنا العقلية في ذروتها، مع المعتزلة، منذ ألف عام. واليوم تسأل طبيبنا المتخرّج من اكسفورد أو من هارفارد: ماذا عن السائل المنوي الذي يقول طِبُّك الحديث أنه يتكوّن في الخصيتين والبروستات، أتعتقد أنه ينحدر من الظهر؟ فيجيبك: وكيف لا وقد جاء في محكم التنزيل (فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق، يخرج من بين الصلب والترائب)؟ ويسألونك متعجبين عن السبب الذي يجعل كتب مصطفى محمود تباع بالمئات في مكتبات القاهرة!

وأما الناحية السياسية فأمرها أشد وأبقى. إذ «مما لا شك فيه» (ولنسمح لنفسنا باستعمال هذه العبارة مرة واحدة) إن الفكر الديني ـ ولا أقول الدين ـ يشكّل عنصراً رئيسياً من عناصر الفكر التقليدي «اللاتاريخي»، إن لم يكن عنصره الرئيسي بامتياز، أو العنصر المهيمن على بنيته، إذا شئنا أن نتحدث كبعض البنيويين. وإن هذا الفكر التقليدي يكاد يكون على طرفي نقيض مع الفكر التاريخي. وإنه سيظل مناهضاً لأية سلطة سياسية تحاول أن تعتمد هذا الفكر، إذ تسير بالمجتمع باتجاه التاريخ، أو تتعامل مع الحدثان وعبرها ونتائجها بذهنية تاريخية.

فإذا كان ذلك كذلك فلا بدّ من الاعتراف بحقيقة أشبه ما تكون بالمعضلة التي أثارها هايزنبرغ في الفيزياء. وهي أن المثقفين العرب من ذوي الفكر التاريخي ودعاته لا بدّ أن يكونوا أقرب إلى منهجية الفكر الغربي (التاريخي بامتياز) في تفكيرهم، ومن ثم أبعد عن ذهنية جموع مجتمعاتهم التي هي لاتاريخية من حيث فكرها وتعاملها مع أحداث الزمان وتجاربه وعِبَره... وإن النوايا السليمة لا تجدى فتيلاً في هذا المجال، فمهما زعم هؤلاء المثقفون وصلاً بليلى جموعهم، فهم لا بد مصطدمون بأن بينهم وبين هذه الجموع صدعاً لا يرأب إلاّ بشق النفس وقمعها، واعوجاجاً لا يقوّم. هل أردف أحد: إلاّ بحدّ السيف؟ أنكون بانتظار حجّاج آخر وزيادٍ ومغيرة ليقوّموا اعوجاج أهالي عراقاتنا المتعدّدة؟ أتكون التدابير التي اتخذها بن يوسف حين منع أهل الذمة من اعتناق الإسلام حتى لا يخسر بيت المال مورداً من موارده نموذجاً للسير على خط الفكر التاريخي؟

كذلك، وفي الوقت نفسه، فإن النوايا السيّئة لا تجدي هي الأخرى. أي مهما زعم المثقفون التاريخيون عداء للغرب وشحذوا همم المناكدة تجاهه، فإنهم سيظلون أقرب إليه من حيث بنية التفكير التي ذكرنا والتي ستحكم ممارساتهم في معالجتهم لأمور مجتمعاتهم. وعدو (تاريخي) عاقل، سيظل، في رأيهم، أخفّ وطأة من صديق (لاتاريخي) جاهل.

ثم إنه لا ينبغي للّبيب أن تنطلي عليه الفكرة القائلة بأن بعض السلطات العربية هي في صدد «أرخنة» مجتمعاتها «من فوق». فهذه فكرة زائفة. أولاً، لأنها تغفل عن أن «السلطة» لم تعد (هذا إذا كانت يوماً) تنحصر في النصاب السياسي وحده، وهو الذي لا يرى المتطلع إلى فوق نصاباً سواه. كما أنها لم تعد تقاس بالمعيار الحقوقي أو الدستوري، بعدما تبيّن لكل ذي نظر وبحث أنها مبثوثة في ثنايا المجتمع وفي خضم تلاطم فئاته وطبقاته وقبائله وطوائفه وأجهزته... وهي فكرة تبعث على الخشية ثانياً

حين يلمح فيها الملدوغُ من الجحر مرة أمارات اللدغ من جديد. إذ إنها تنطوي على تبرير نسبي لفعل سلطات قد لا يكون مرضيّاً عنها كلياً، تمهيداً للتبرير الكلّي لفعل سلطات يطمح هؤلاء المثقفون التاريخيون بالذات لبنائها أو لشد أزرها، ولو ضدّ جماهير مجتمعاتهم «اللاتاريخية». فيكون حالنا مع الفكر التاريخي عندئذ كحال الشاعر حين قال:

من غصّ داوى بشرب الماء غصّتَه      فكيف يفعل من قد غصّ بالماءِ

---

## المراجع


- ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، دار صادر، بيروت، 1968، مجلد 1، ص 47.
- مسلم بن الحجّاج، «الصحيح» (بشرح النووي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972، مجلد 10، ص 59.
- الديار بكري، «تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس»، مؤسسة شعبان، بيروت، 1283هـ، مجلد 1، ص 92ـ 93.
- المتّقي، «منتخب كنز العمال» (بهامش «سند ابن حنبل»)، دار الفكر، بيروت، 1978، مجلد 2، ص 450 ثمّ مجلد 7، ص 373.
- ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، دار الفكر، بيروت، 1970، مجلد 5، ص 238 ثمّ مجلد 5، ص 240.
- ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، دار صادر، بيروت، 1965، مجلد 1، ص 7.
- الشيخ المفيد، «الاختصاص»، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1982، ص 11.
- الطبري، «الإحتجاج»، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1981، ص 83.
- الجاحظ، «رسالة في البغال»، تحقيق شارل بلاّ، مصر، 1955، ص 128.
- الدارمي، «سنن الدارمي»، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، مجلد 1، ص 145.
- ايفانز برتشارد، «الإناسة المجتمعية»، دار الحداثة، بيروت، 1986، ترجمة: حسن قبيسي (الفصلان الثاني والثالث).

- Satish Chandra, Diogène, No. 77, 1972, p. 96-110. «La decentralisation de l'histoire».
- Lucien Febvre, «Le problème de l'incroyance au 16e Siècle», Albin Michel, Paris, 1968, p. 307-325.
- Mircea Eliade, «Aspects du mythe», Gallimard, Idées No. 32, Paris, p. 116.
- Mircea Eliade, «Mythe de l'éternel retour», Gallimard, Idées No. 191, p. 93-63-175-58.

(نقله إلى العربية نهاد خياطة، دمشق، 1987).

- Pierre-Paul Grassé, «L'homme en accusation. De la biologie à la politique», Albin Michel, 1980, p. 27-30.
- Joseph Needham, in Anouar Abdel Malek, «La dialectique sociale», (ch. 4: L'orientalisme en crise), Seuil, 1972, p. 79.

(«الاستشراق في أزمة» ترجمة حسن قبيسي، مجلة الفكر العربي، عدد 31، 1983، ص 70-106).

- Maurice Goldelier, «Horizon, trajets marxistes en anthropologie», I, Maspero, 1977, p. 70, p. 73.
- Claud Lévi-strauss, «Race et histoire», Gonthier, 1961, p. 21 et 54.

(نقله إلى العربية حسن قبيسي، الاناسة البنيانية، المركز الثقافي العربي، بيروت - الرباط، 1995).

- Claude Lévi-Strauss, «Anthropologie structure, Deux», Plon, 1973, p. 69.

(نقله إلى العربية حسن قبيسي، في: الاناسة البنيانية (الثاني)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

- Claude Lévi-Strauss, «Histoire et éthnologie», in Ahth. str. deux», p. 33.
- Claude Lévi-Strauss, «La pensée Sauvage», Plon, 1961, p. 24.

(نقله إلى العربية د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1984).

- François Châtelet, «Naissance de l'histoire I»., Minuit, 10/18, p. 9-20.
- Maxime Rodinson, «Mahomet», Seuil 1974, p. 262.
- Abdallah Laroui, «L'idéologie arabe contempraine», Maspero, 1967, p. 159.

(نقله إلى العربية محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، 1970).

# الفكر التاريخي والأسطورة(*)

## I

في «ولادة التاريخ» كان الفيلسوف الراحل فرانسوا شاتليه قد حاول تأريخاً للفكر التاريخي عند الإغريق. لم يكن الرجل ـ وهو ممّن بينهم وبين الدغماطية والاعتقادية مسافة ـ يخلو من شك حول صوابية هذا الفكر التاريخي وأهليته. كان منذ الصفحات الأولى لكتابه قد اعتبر «أن من الممكن أن تكون العقلية التاريخية شططاً أو واحداً من تلك المآزق التي يجد الفكر نفسه متورطاً فيها»[1]. ورغم أنه سرعان ما تعوّذ من شرّ هذا الشك فأكد «أن ذلك لا يحول دون أن يكون هذا الفكر التاريخي هو الدعامة النظرية لكل نظرية معاصرة أو ممارسة معاصرة»، فإن المحاولة بأسرها ـ وهي تكاد تقع في ألف صفحة ـ عادت لتنختم على حكم يُشرع البحث على أفق جديد يكاد يكون أوسع وأشمل من أفق المحاولة نفسها. فبعد تقليب أفكار المفكرين والساسة الأغريق على وجوهها والنظر في دوافعها المختلفة يخلص شاتليه إلى حكم يبدو في ظاهره نافلاً: من «أن الوعي بالكينونة السياسية ينطوي على وعي بالكينونة التاريخية (أصلاً). . . كما أن الوعي بانحلال الكينونة السياسية ينطوي على انحلال الوعي بالكينونة التاريخية»[2]. نقول إن هذا الحكم يبدو في ظاهره نافلاً، لأنه يعود إلى القول بأن لا وجود للوعي السياسي بدون شرطه: الوعي التاريخي. لا سياسة بلا وعي تاريخي للحدثان. لكن الظاهر النافل ينطوي على باطن أو ينقلب على قفا، (للتخفيف من هول البواطن)، يعود بدوره إلى

(*) نشر في كتاب جماعي بعنوان: تحيّة إلى فرانسوا شاتليه، منشورات دار الفن والأدب، بيروت، 1987 بعد أن كان قد نشر في الفكر العربي، عدد 44، كانون الأول 1986.

(1) فرانسوا شاتليه، «ولادة التاريخ»، مينوي 10/ 18، الجزء الأول، ص 20.
François Châtelet, «Naissance de L'histoire», Munuit, 10/18, 1/20.

(2) المرجع إياه، الجزء الثاني، ص 441.

التساؤل لا فقط عن شروط نشأة الوعي التاريخي، بل إلى التساؤل عن طبيعة الشأن السياسي المخصوص في مجتمع لا يقيم اعتباراً للتاريخ، في غياب شروطه.

لم يتسنّ لشاتليه، كمؤرخ للفكر التاريخي، أن يعالج هذه المسألة التي انبثقت عن مثل هذا التأريخ. ربما لأن الرجل ظل حتى أواخر أيامه ـ ورغم زعمه بأنه خرج على الماركسية ـ يعتبر أن محرك هذا التاريخ هو المحرّك ذات الماركة الماركسية المسجلة: العنف، وأن الفكر التاريخي هو الدعامة النظرية، كما قال، لكل ما في عصرنا من نظرية أو ممارسة. هكذا يفهم من دراسة شاتليه لـ «ولادة التاريخ» التي وضعها في الستينات القسمة الثنائية إياها: التقليدي والحديث، البدائي والمتحضّر، المتقدّم والمتأخر (إن لم يكن النامي والمتخلف) التاريخي واللاتاريخي.

بعد مرور زهاء ربع القرن على «ولادة التاريخ»، كتب شاتليه، قبل وفاته بأسابيع، مقالته الأخيرة التي يتحدث فيها عن العنف وحقوق الإنسان[3]. في هذه المقالة يعرض «لفرضية تنطلق من إنكار صحة الاختيار [الثنائي] الوحيد بين القوة والحق، بين العنف أو العقل». «وتنطوي هذه الفرضة («هذا الطريق الثالث الذي تعقد الآمال عليه») على شرط الكفّ عن الخلط بين القوة والوجود...»، وهي دعوة خجولة على ما يبدو إلى التخلّي عن اعتبار العنف محرّكاً للتاريخ أو على الأقل إلى الكفّ عن اعتباره المحرك الوحيد. إذ «أفلا يبيّن لنا التاريخ، أن هناك ـ إلى جانب حركات «العنف» الساعية إلى التسلّط ـ **ديناميات جماعية** تتولّد، وتهدف إلى الحرّية والسعادة والتكاثر النوعي، ولا ترمي **بالضرورة** إلى تحطيم الآخر؟». ورغم الاعتراف بأن «هذه الديناميات قد تكون عرضة أحياناً للتحطّم، للجمود، أو للاختطاف والاستعمال من قبل السلطات القائمة» [وهو ما يصحّ بنفس النسبة على ديناميات العنف ذاتها، التي نرى بأم العين، هنا والآن، كيف أنها تتعرّض للتحطّم وللجمود وللاستعمال من قبل السلطات] يظل بيت القصيد في صفحات شاتليه الأخيرة قوله «إن هذه الديناميات تفرض أحياناً قناعاته الهادئة، إلى حد أنها تحتل المسرح السياسي الرسمي، وتبدّل سلطات راسخة». وواضح أن وصفه لها «بالهادئة» يعني أنها لا تعتمد «العنف» في احتلالها للمسرح السياسي الرسمي. «ففي الوقت الذي يطلق فيه العنان للتجاوزات والغزوات، وتثقل فيه أعمال **العنف** الناتجة عن الخوف والمصلحة والنزق، وتترسّخ فيه المؤسسات الاستعبادية... وتمارس فيه قساوة الإقتسام والإبعاد وعدم التسامح [وهذا كله من قِبَل المحرّك التاريخي العنيف] في هذا

(3) ترجمها إلى العربية د. سهيل القش، ونشرتها جريدة السفير البيروتية بتاريخ 5/7/86. ونعتمد في استشهادنا بها على هذه الترجمة.

الوقت نجد جماعات تعيش وفق القواعد التي وضعتها لنفسها بشكل عفوي، وتدخل في علاقات جوار وحتى اندماج مع جماعات أخرى، محتوية على قدر الإمكان، في صبر الحياة اليومية أو غزارة الاختراعات، اختلافات الأجزاء التي تتكوّن منها. هذا مع العلم أن هذه الكتل الأخيرة المختبئة غالباً تحت الأرض، إنما هي جزء أيضاً من التاريخ، مثلها مثل الحروب والنبذ وأنواع الاستعباد».

وإذن، فالشك الذي أشرنا إلى أن مقدمة «ولادة التاريخ» كانت قد انطوت عليه، عاد بعد تمحيص ليتّخذ مكانة تكاد تطيح باليقين: صار «للديناميات الجماعية... الهادئة» محلاً في صنع التاريخ، لا فقط محلاً فيه بوصفها «جزءاً منه». وبعد فكيف يجوز أن تحتل هذه الديناميات الجماعية جزءاً من التاريخ، وتساهم في صنعه، ثم يجوز لنا مع ذلك أن نظل نعتبرها «غير تاريخية»؟ إشكالية تقضي حدّتها على القسمة الثنائية التي اعتاد الكثيرون على اعتمادها بين شعوب ذات فكر تاريخي وأخرى ذات فكر غير تاريخي.

## II

في الوقت الذي شكّل فيه كتاب شاتليه، منذ الستينات، نظرة في تكوّن الفكر التاريخي وحدوده، مع الاحتفاظ بنافذة ـ ما فتئت منذ ذلك الحين تتسع ـ للإطلالة على الفكر المسمى (قياساً على غيره) بالفكر اللاتاريخي، وحتى الوقت الذي عاد شاتليه نفسه يتمعّن في هوية هذا الفكر المقيس دائماً على غيره، لم تكن المعالجات التي أنتجها الفكر العربي تأتي بما يغني عن تلهّف لمعرفة هذا العيب التكويني الذي حال دون نشأة الفكر التاريخي عند العرب. يكفي في ذلك أن نقرأ وثيقتين، واحدة من المغرب العربي وثانية من مشرقه. واحدة[4] تتلخّص في كونها موعظة حسنة وحضّاً رشيداً على «الالتزام بالفكر التاريخي» لم تسفر والحق يقال بعد عقد ونيّف عن أية تباشير تذكر. فالقول منذ عام 1973 بأنه «ما زال أغلب المثقفين عندما يميلون إلى السلفية والانتقائية» (ص 186) قول ما زال الآن ساري المفعول... وأكثر. والتقرير منذ ذلك الحين «بأن تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي» (197) ليس من مصلحة أحد، أو يكاد، أمر مشهود به بإجماع المذاهب. وكان المؤلف قد رأى، بعد استعراض مختلف الفئات المجتمعية (من جيش وحزب وبيروقراطية وطبقة عاملة وبرجوازية صغيرة) «إن خطوط العقلنة الشاملة عندنا ضعيفة جداً وربما مستحيلة». فلم يبق له إلاّ تلك الدعوة المحمومة، بل ذلك الرجاء الحزين، يتوجّه به إلى المثقفين «للالتزام بالفكر التاريخي» (200) والإقلاع

(4) عبد الله العروي، «العرب والفكر التاريخي»، دار الحقيقة، بيروت، 1973.

عن تلك الآفة التي سمّاها «الانغماس في اللاتاريخ» (191).

وأخرى[5] كان صاحبها قد جعلها نظرة في «هذا التأريخ (العربي الحديث) الذي حاولنا إعادة بنائه في منطق التناقض الذي ينمو على أرضية الصراعات الطبقية» (ص 253)، هي الأخرى عبارة عن نعي لذلك «الذواء المتنامي الذي (أصاب) الفكر التاريخي (وحوّله) إلى التلاعب بعدد ضئيل من مفاهيم أفرغت من كل مضمون تاريخي محدد كالتحرر والمصالح الطبقية والامبريالية» وأن «المقالات العربية (الحديثة) تنهض بصورة فعلية على **اغفال التاريخ الفعلي**» (27). ويبدو واضحاً من هذه المحاولة أنها تعتمد القسمة الثنائية إياها: الحديث والتقليدي التي هي بيت القصيد: «**فالمثقفون التقليديون** يماهون ويماثلون بين الدفاع عن الأشكال السابقة للرأسمالية وبين الدفاع عن ثقافتهم الخاصة. في حين أن **المثقفين الجدد** يقابلون هذا الدفاع بالإيديولوجية المسيطرة، ايديولوجية الرأسمالية في الحواضر...». و «مثال **المثقفين التقليديين** ينهض انطلاقاً من مماثلة الواقع ومماهاته بالإيديولوجية التي يحملها هؤلاء المثقفون، ومن استبعاد مباينة الواقع الآخر... أما مقال **المثقفين المحدثين** فينهض انطلاقاً من مماهاة ومماثلة المثال البرجوازي بالواقع واستبعاد الواقع الآخر، أي الواقع الفلاحي...» (ص 206). ويظل حال هذه القسمة الثنائية المتفاوت إلى أن «تتبدّد دائرة السياسي برمّتها» (ص 206). وهكذا يبرهن الباحث ـ حسب تعابير شاتليه ـ عن وعي بانحلال الكينونة السياسية وهو كما رأينا ينطوي على «انحلال الوعي بالكينونة التاريخية». مكانك تحمدي أو تستريحي. كما تنتهي هاتان المحاولتان إلى تحسّر ينعي على المثقفين العرب في العصور الحديثة عاهة بعينها يصوغها العروي بأنها «الانغماس باللاتاريخ»، ويصفها شرارة بأنها «اغفال التاريخ الفعلي»، وتدعو المحاولتان دعوة نصوحاً إلى أمر بعينه: الأولى صراحة إلى «الالتزام بالفكر التاريخي»، والثانية بصورة غير صريحة إلى الالتزام بهذا الفكر نفسه عبر ذمّ «الذواء المتنامي الذي أصاب الفكر التاريخي».

هذا بالنسبة للمثقفين. أما بالنسبة للجموع والجماهير فلا لزوم لكثرة الحديث عن ذواء الفكر التاريخي عندها، وعن عدم التزامها به.

ولكن ما الذي يسع الماشطة أن تفعله مع الوجه الشنيع؟ (ما دام في نظرها شنيعاً؟). وما نفع أن يلتزم المثقفون بالفكر التاريخي أو أن يسمّنونه بعد ذواء، ما دامت جموع مجتمعاتهم وجماهيرها غير ذات فكر تاريخي، ولا هي تعير للفكر التاريخي بالاً ولا

(5) وضاح شرارة، «المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث»، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1977.

هماً؟ اللهم إلاّ إذا كنا نشكو من إثم سوء الظن، إذ نتصور هؤلاء المثقفين، ذات يوم، وقد تواثبوا فوق أرائك السلطة جالسين وأعملوا الفكر التاريخي في رقاب الجماهير عنوة؟!

سؤال خبيث! لكن خبثه مبرّر مرتين. مرّة بإزاء هذا الهوس كله بالفكر التاريخي من قبل أناس هم، على حد علمنا، متحدرون من صلب مجتمعات لاتاريخية في رأيهم: فيكون الذي ينعي على «المحدثين» استلابهم بالخارج مستلباً مثلهم على الأقل، فضلاً عن أنه لم يوضح لنا شيئاً من تلك العملية الجراحية الدقيقة التي تحوّل بها من لا تاريخيته المجتمعيّة إلى تاريخيته الفعلية الراهنة. وهذا كله، على الصعيد المنطقي، تناقض. ومرة لأن في الأمر ما يثير الريبة، خاصة ممن لا يأمن على نفسه شطط السياسيين وبطش السلطات. فالتقرير الجازم من قبل المثقف بأن مجتمعاتنا غير تاريخية، وأن من الواجب أن تكون تاريخية، مسألة توحي بأن في الأمر «قضية» تتعدى ثقافة المثقف بحيث لا تجد حلها إلا في النصاب السياسي. لذا يمكن اعتبارها، من قبل النفس الأمّارة بالسوء، كناية عن ورقة اعتماد يتقدّم بها صاحبها بمثابة ترشيح ذاتي للمقامات السياسية التي ينبغي أن تتولى «قضية التغيير» هذه. مما يذكّر أصحاب الذاكرة المتعبة بأمر الجندي السنغالي إذ وقف، في عهد الانتداب، على برميل ساحة البرج في بيروت مخاطباً جمهرة الساحة بقوله: «مواسيڤيليزه ڤو». إذ إن السياسة التي يستدعيها انتداب النفس هنا بناء على القناعة المذكورة (مجتمعات لاتاريخية ويجب أن تكون تاريخية) يُخشى أن تكون سياسة مرتجلة ومتسرّعة، إن لم تكن مغفّلة، وربما كانت تعني، كما شهدت التجارب الحنظلية، فرض أمور على جموع غير مؤهلة لاستقبالها ولا هي راغبة فيها أصلاً (والشاه مثال بليغ وإن لم يكن فريداً).

فأنت إذا قررت أن المجتمع غير تاريخي، وأردت أن تشتغل على سياسته، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه عندئذ ينبغي أن يكون: ما هي السياسة التي تتلاءم مع هذا المجتمع اللاتاريخي. ولا نظن أن الحكمة تقضي بأن تكون سياسة التاريخي هي الأجدى والأنسب لغير التاريخي. إلاّ إذا كانت التاريخية واللاتاريخية تستويان من حيث خضوعهما لسياسة واحدة، فلا يُلام عندئذ من يقيس البيضة على الباذنجانة، كما لا يلام من يريد إدخالنا ـ في غياب فهم هذا اللاتاريخي ـ في متاهة لا نعرف كيفية الخروج منها.

فليدخل إذن في هذه المتاهة من أحب. فقد خسر كثير من المثقفين أنفسهم ووقتهم، هذا عندما لم يسيئوا إلى آخرين، إذ حشروا أنوفهم في مطارح وأمكنة ليس لهم فيها شأن، بالضبط لأنه ليس لهم فيها أي شأن. ولم تكن نتيجة ذلك إلاّ هذا

التدهور الثقافي الذي نرى، رغم الدهشة المغفّلة التي تعتري الصحافيين العاملين والكاتبين في بعض الملاحق الثقافية، حيال حالة الثقافة المزرية. . .

ومما يعزّز الريبة المذكورة أعلاه هو هذه القفزة السريعة التي يقفزها المثقفون إلى الحيّز السياسي، دون أن تكون مطيتهم أو وسيلتهم في ذلك ـ بما هم مثقفون ـ أية دابّة أو أداة ثقافية، ويكون سرفنتس أوسع خيالاً منهم إذ جعل لصاحبه دابة وأداة! ففي غياب تأسيس السياسة على الثقافة، على ثقافة ما، لا يعلم العاقل كيف يجوز لمثقفين أن يقفزوا بين هذين النصابين، إلاّ أن يكون الجسر الذي يربط بين نتاجهم الثقافي واختياراتهم السياسية، جسراً واهياً ليس ما يشجع على الاعتقاد بأنه لن يتهاوى تحت وقع العابرين عليه. ونحن لا نعلم كيف حصّل هؤلاء المثقفون اختيارهم لسياسة المجتمعات التاريخية انطلاقاً من معايشتهم لمجتمعاتهم التي ينعون عليها لاتاريخيتها. فهم لم يشرحوا ولم يشرّحوا طبيعة هذه المجتمعات. ولم يستخرجوا بالتالي أدوات مفهومية أو تركيبات نظرية أو فلسفية (ولا ضير في استعمال هذه الكلمات الكبيرة على واقع الحال) يبنون عليها اختياراتهم السياسية أو يعبرون بواسطتها إلى النصاب السياسي. بل إننا نرى العكس. فالخيارات السياسية غالباً ما تكون موضوعة سلفاً (رغم اتهام الغير بالسلفية)، وذلك عبر الجزم بوجوب الالتزام بالفكر التاريخي وتنميته، الأمر الذي قد يكون ضرورياً بالفعل ولكن بعد تبيان ضرورته، لا بمجرد اختياره سلفاً كنقطة انطلاق مفروغ من صحتها. لأن هذه السلفية في شؤون الثقافة، غالباً ما تؤدي إلى توتاليتارية في شؤون السياسة. وهي توتاليتارية كثيراً ما يتحدث المثقفون عن مغبّاتها ويتعوّذون من شرها، لكنهم يرون قشّتها في عين الغير، ولا يرون قضيبها في أعين أنفسهم.

وهذا كله، والله أعلم، يجعل من الثقافة راحة في حلقوم السياسة عامة، أو بهلواناً مطوّحاً في حضرة سياساتنا المتجزئة خاصة.

## III

تندرج المحاولتان العربيتان المذكورتان ضمن القسمة الثنائية الكبرى التي درجت عليها المحورية العرقية، سواء من هذه الجهة أو تلك. الأولى تطرح القسمة بين معاصرة وسلفية، تاريخ ولاتاريخ، مجتمع تاريخي حديث ومجتمع لاتاريخي تقليدي. والثانية تظل في القسمة إياها بزيادة عنصر مُنشّط، إذ تضيف السياسة إلى صف التاريخ، والإيديولوجيا إلى صف اللاتاريخ. وهكذا يصبح لديها مجتمع تاريخي سياسي حديث مقابل مجتمع لاتاريخي ايديولوجي تقليدي. . . وهذا كله تكراري للمرة الألف. . .

فمنذ زمن طويل والذين يبحثون في المجتمعات التاريخية كانوا يتحدثون عن «اللاتاريخية» لا انطلاقاً من ذاتها بل قياساً على غيرها. أي أن التعريف بها، في هذا المجال، ظل ينطلق لا من حيث هي، بل بالضبط من حيث ليست هي: لاتاريخية. وبذلك يظل السؤال الساذج معلقاً: لماذا إذن كانت هناك مجتمعات ذات عقلية تاريخية، وأخرى ذات عقلية لاتاريخية؟ أهي عاهة تكوينية أم قدر مقدّر؟ «لماذا إذن لم تحصل القطيعة الحاسمة باتجاه التحديث في أية حضارة من الحضارات «الشرقية» المتوسطة التقدّم»؟ (كما يقول بيرسون، آخر المتسائلين). أو لماذا كنا بلداناً نامية وسوبر نامية، وكانوا متخلفين (أو آخذين بالنمو أو في طريقهم إليه؟). وإذا شئنا أن نستعيد صيغة الأناسين، لماذا كانت هناك شعوب بدائية وأخرى متحضّرة؟ أو على لغة شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وكله في نظر اللبيب واحد. فلا تختلف إلا الطريقة في بلورة فروقات بين قطبين، نحن وهم، بعبارات بالغة العمومية كالانتقال من السحر إلى العلم، من العُرف إلى العقد المجتمعي، وأحياناً من البرودة إلى السخونة، أو من الفكر العياني إلى المجرّد، أو من الجماعة والجماعي إلى الفرد والفردي، أو من الطقسي والعاطفي إلى العقلاني، ومن الأسطوري إلى التاريخي...

ثم يسبغ أصحاب القسمة الثنائية على عملية الانتقال هذه (من... إلى...) حكما قيمياً، تنطوي عليه طروحاتهم بالضرورة، مفاده أن التحول يكون مصحوباً بالتقدم. ورغم كل الجداول التي توضع للمقارنة بين كلا القطبين، وذكر المواصفات التي يتصف بها كل منهما ـ وهي أمور لا تخفى فائدتها شرط أن لا يغيب إندراجها ضمن المحورية العرقية وأحكامها ـ تظل الأحجية القديمة مطروحة: إذ كيف ظهر الإنسان الحديث من صلب التقليدي، والمتحضّر من صلب البدائي، والداجن من رحم البرّي؟ وبالنسبة لما يهمّنا هنا، كيف ظهر الإنسان التاريخي من صلب اللاتاريخي (اللهم إذا افترضنا مع البعض أنه كان تاريخياً منذ الأصول ثم امّسخ لاتاريخياً؟). إن الفرضية المضمرة في الإجابة عن كل ذلك ربما كانت تكمن في «الأعجوبة» اليونانية، أو في العبقرية الغربية. مما يجعل الطرح العرقي المحوري يبدو بشكل أوضح. ولكن رغم ذلك، كما يقول غودي، في «تدجين الفكر البرّي»[6] فإن «الإنسان الحديث يولد ويظهر يوماً بعد يوم في افريقيا الحالية، دون أن نشهد، على ما يبدو، ما تفترضه النظريات القائمة من تحوّل

(6) جاك غودي، «تدجين الفكر البرّي»، منشورات مينوي، باريس، 1979 (الأصل الإنكليزي جامعة كمبردج 1977).
Jack Goody, «Domestication de la pensée Sauvage», Minuit, 1979.

كلّي في «الفكر» أو في نعوته وأوصافه» (ص 57). وهذا «الإنسان الحديث» يتوالد أيضاً ويتناسل في مجتمعاتنا العربية دون أن يلحظ الملاحظون، لسوء حظهم وحظنا، أي تعديل جوهري في الفكر يجعله يضع قدماً في حقل التاريخية، بل يظل مغرقاً في لاتاريخيته و «منغمساً» فيها.

والقسمة الثنائية المذكورة تذكّرنا بأنواع التقسيمات الثنائية التي أدّت دوراً مؤقتاً في بلورة مشكلة ثم كفّت بعد ذلك عن أن تكون ذات نفع. لم يعد من المجدي، من ناحية العلم، تقسيم الأمور بين ساخنة وباردة، مثلاً. ففي غياب ميزان الحرارة، تظل السخونة والبرودة شأنين ذاتيين لا يمكن التوصّل إلى قانون أو ما يشبهه بصددهما. وكذلك تقسيم الأشياء بين ثقيلة وخفيفة في غياب القبان والميزان. والبعض يعتبر أنه لم يعد يجوز الكلام عن حب وكره، إذ يبدو هذان وجهين لعملة واحدة مقياسها مدى الاهتمام، سلباً أو إيجاباً، وخلافه الإهمال وعدم الإكتراث، لا سلباً ولا إيجاباً. وعليه فما المقياس الموحّد الذي تقاس به ثنائية التاريخي واللاتاريخي؟

## IV

«في الأزمنة الأولى لم يكن تاريخ العالم إلا عبارة عن طائفة من أحداث متعاقبة، مستقل بعضها عن بعض، وأصولها وغاياتها متباعدة بتباعد الأمكنة التي كانت تحدث فيها. أما اليوم فقد أصبح التاريخ كلاً عضوياً. فما يحدث في ايطاليا وفي افريقيا يرتبط إرتباطاً مباشراً بما يحدث في آسيا واليونان، بحيث إن الأحداث كلها أصبحت مترابطة ومتجهة نحو غاية واحدة»[7]. لم يأت هذا القول على لسان مؤرّخ حديث. فصاحبه، بوليبوس اليوناني، كان قد عاش في القرن الثاني قبل الميلاد. لكن مثل هذا الكلام المكتوب الذي لم يصلنا نظيره (حتى الآن) من أي شعب من الشعوب القديمة، هو الذي كان وراء ذلك التقدير الرفيع الذي كرّس الفكر اليوناني أعجوبة. عال. وبعد؟ ما الذي نعرفه عن حال الشعوب والجماعات الأخرى من حيث تعاطيها مع الزمن وأحداثه في الوقت الذي كان اليونان فيه على نحو ما ذكرنا من حيث هذه العلاقة؟ إن لا أدري لمن العلم! لكن هناك من يتحدّث، مثلاً، عن كتابات مرموزة عثر عليها في مراكز أثرية عجيبة فيها تقاويم ورزنامات لعشرات الآلاف من السنين المستقبلية. فما ندريه في هذا

(7) يختار ف. نيبول، صاحب كتاب «غسق الإسلام» هذه الجملة ترويسة لكتابه، ويقتبسها عن بوليبوس في كتابه «حول عظمة روما».
V.S. Naipaul, «Crépuscule sur l'Islam», Albin Michel, 1981, p. 9.

المجال يكاد لا يذكر بالنسبة لما لا ندريه، بحيث يجدر الآن بالحكيم أن يلتزم صوماً طويلاً بينما هو يعكف على البحث.

* * *

نعرف مثلاً أن كلمة «تاريخ» (حتى الكلمة، التي هي دائماً، كما يقال، «في البدء») لم تكن معروفة عند العرب إلاّ في القرن السابع للميلاد. أما قبل ذلك، فلا الشعر الجاهلي يأتي على ذكرها، ولا هي وردت في القرآن، ولا عثر على ما يوحي بها في الحفريات الأثرية. «والصحيح المشهور ـ على ما يقول ابن الأثير ـ إن عمر بن الخطاب أمر بوضع التاريخ». لكن صاحب الكامل يروي أنه لما قام رجل إلى عمر «فقال له: أرّخوا. قال عمر: ما أرّخوا؟»[8] مما يعني أن الخليفة الثاني لم يكن قد سمع بكلمة التأريخ من قبل. و «لم يكن للعرب تاريخ يجمعهم» يقول ابن الأثير، بل كانت كل طائفة أو قبيلة أو جماعة تؤرخ (دون أن تستعمل الكلمة، بالطبع) بالنسبة لحدث بارز يحدث بين ظهرانيها. «وقد أرّخوا بعام الفيل، كما أرّخوا ببناء الكعبة وموت قصي وغير ذلك» كما يقول الطبري[9] في تفسيره، وهو لا يعني إلاّ قريش. ولكن من ذا الذي يعلم كيف أرّخت تميم وقيس وأسد، أو ربيعة وغطفان...؟ كان «التاريخ» كما يقول المقريزي في «الخطط»، «عبارة عن يوم ينسب إليه ما بعده»[10] ليس إلاّ، وهو على كل حال ما زال كذلك بالنسبة لقطاعات واسعة من جموع كثير من الشعوب.

رغم ذلك فقد كان العرب يعيشون فيه، هذا التاريخ، ولم يكونوا خارجه بالطبع. بل إنهم على العكس حسّاسون جداً لحدثانه ونوازله وآفاته ونكباته ومصائبه إلى آخر هذه السلسلة التي لا تنتهي من الألفاظ، والتي يعزوها العرب لذلك الأمر الجلل الذي لا يضاهيه ولا يجاريه شيء والذي يسمّونه الدهر. ومن الأرجح، بل من المؤكد، أنهم، في زمن ما، كانوا قد بدأوا يسجّلون بعض أحداث هذا الدهر (بشهادة الحفريات الأثرية).

هذا الذي نسمّيه اليوم بلغتنا العربية المعاصرة مسجّلاً ومدوّناً ومكتوباً، كانوا يسمّونه بالعربية القديمة (أو بأرومتها التي انبثقت وتفرّعت عنها) مسطوراً ومسطّراً، وواحد فعله

(8) ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، دار صادر، بيروت، 1965، المجلد الأول، ص 10.

(9) الطبرسي، «مجمع البيان في تفسير القرآن»، مكتبة الحياة، بيروت، 1961، المجلد 6، ص 240.

(10) المقريزي، «كتاب المواعظ والاعتبار» المعروف بخطط المقريزي، دار صادر، بيروت، د. ت.، المجلد الأول، ص 258.

أسطورا وأسطورة. وهذا، على ما يبدو كلام حميري قديم. فالسيوطي يذكر في «الإتقان»: «وأخرج جويبر في تفسيره عن ابن عباس في قوله تعالى «في الكتاب مسطورا». قال: مكتوباً. وهي لغة حميرية، يسمّون الكتاب أسطورا»[11]. عجب! كان في الدولة الحميرية إذن كتب أو ما يشبه الكتب. ما الذي كان مكتوباً في تلك الكتب؟ أم أن جويبر والسيوطي لا يفعلان سوى تضليلنا وإيهامنا؟ إن لا أدري لمن العلم. لكن الجدول الذي وضعه السيوطي «بالألفاظ المعرّبة في القرآن» يتفق، من حيث كلمة «مسطور» مع الجدول الذي وضعه، كل على حدة، ابن السبكي ومن بعده ابن حجر (الاتقان. . ، ص 141). كان اللّسان المعروف بنيامين لي وورف، بعد المقارنات التي عقدها بين ما سماه «نمط اللغات الأوروبية» وبين لغة الهوبي (وهم قوم من سكان أميركا الشمالية) قد خلص إلى القول بأن ما تعتمده الشعوب والأقوام في صياغتها لنظرتها إلى العالم وفي بلورة أساليبها وطرائقها المعرفية يقوم في جزء منه على بنى القواعد التي تحكم لغتها. («الألسنيّات والأناسة»). ربما كان في ذلك أطروحة ممتعة لبحث يقوم به أحدنا، تساعد على فهم نظرة العرب إلى العالم من خلال بنى لغتهم، وذلك ابتداء من كلمة «أسطورا» وانتهاء بطريقة التهجئة (أنسب، آ، أب، زمب. . .). فالمرء لا يسعه إلاّ أن يرى في اشتقاق الأسطورة من السطر والتسطير، وعلاقة ذلك بالسيطرة، دلالة كبيرة على علاقتها بالكتابة، وربما بالسلطة. لقد درجنا في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة على مقاربة مفهوم الأسطورة من جانب وحيد هو الذي وصلنا من حقل ثقافي آخر عبر حديثه عن الـ Mythes. من هذا الجانب الوحيد كان النظر إلى الأسطورة بما هي كلام خيالي، يصف أحداثاً خرافيّة، أو يروي وقائع لا علاقة لها بالواقع. فهي والحالة هذه تركيب لفظي من نسج الخيال، يلعب دوراً معيناً، صحيح، لكنه لا يخرج رغم ذلك عن حيّز الترهات والأباطيل.

والحال أن هذه الأسطر محاولة في مقاربة الأسطورة من الجانب الآخر الذي يجعلها على صلة بالكتابة لا بالكلام اللفظي. إن المفسّرين المسلمين الذين اضطروا لتفسير ما ورد في القرآن الكريم من آيات تتحدّث عن أساطير الأولين يكادون يجمعون على أن المعني بها «كتب الأوائل». كتب، لا ألفاظ أو روايات شفهية. ففي التعليق على الآية: «يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين» (الأنعام 25)، يجد ابن كثير من واجبه أن يقول (على لسان الكافرين): «أي ما هذا الذي جئت به إلاّ مأخوذ عن **كتب الأوائل**

(11) السيوطي، «الاتقان في علوم القرآن»، دار الفكر، بيروت، 1368هـ، المجلد الأول، ص 135.

ومنقول عنهم»[12]. وعلى الآية: «وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشأ لقلنا مثل هذا. إن هذا إلا أساطير الأولين»، يشرح صاحب التفسير «ومعنى أساطير الأولين... كتبهم اقتبسها فهو يتعلم منها ويتلوها على الناس». ويبدو أن التراث قد حفظ لنا اسم الرجل الذي ورد هذا الاتهام الجلل على لسانه. فإبن كثير ينسبه إلى «النضر بن الحارث لعنه الله... فإنه كان قد ذهب إلى فارس وتعلّم من أخبار ملوكهم رستم واسفنديار. ولما قدم وجد رسول (صلعم) قد بعثه الله وهو يتلو على الناس القرآن. فكان عليه الصلاة والسلام إذا قام من مجلسه جلس فيه النضر فحدّثهم من أخبار أولئك. ثم يقول: بالله، أيّنا أحسن قصصاً، أنا أم محمد؟ ولهذا لما أمكن الله تعالى منه يوم بدر ووقع في الأسارى، أمر رسول الله (صلعم) أن تضرب رقبته صبراً بين يديه، ففعل ذلك ولله الحمد»[13]. ولا نخال ابن كثير إلا مغتبطاً بضرب رقبة النضر. لكن آخر، قد يأخذ القلم ويعلق بخط يده على التفسير: «وهذا، والله أعلم، أول شهيد للفكر التاريخي في الإسلام». وتفسير «أساطير الأولين» بأنها «كتب المتقدمين» و «كتب الأوائل» يرد أيضاً في تفسير آية من سورة النحل، وأخرى من سورة الفرقان وغيرها، مع ذكر أخبار شبيهة بخبر النضر «لعنه الله».

إذا كان ذلك معقولاً، فإننا به نبتعد عن ذلك المعنى الذي درجنا على إلصاقه، دون سواه، بالأسطورة، وكرّسناه على ما يبدو، إذ قرأنا في الفكر «الحديث» نتفاً للتسلية بعنوان «أساطير الشعوب»، ثم أخذنا نفتّش في تراثنا عن أخبار وروايات خيالية تصلح لأن تكون شبيهة بأساطير الشعوب تلك وتكرّس مواكبتنا للركب. بئس العقلية القرديّة المسكينة التي نظنّها حداثة.

وإذا كنا نقرأ اليوم عند مفكّر عربي حديث نصيحة بأن لا نترجم Mythe بأسطورة فإننا لا نعلم والحق يقال وجه الحكمة في النصيحة. إلاّ إذا كان الناصح يريد تخصيص الكلمة لـ «القصص» و «الأخبار» بمعنى الروايات الخيالية، فيكون بذلك مصرّاً على البقاء، في هذا المجال، حيث ألقت رحلها أم قشعم[14].

---

(12) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، دار الفكر، بيروت، 1970.

(13) المرجع إياه.

(14) محمد أركون، «في سبيل نقد العقل الإسلامي» (الذي أصبح عنوانه بالعربية، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي!»)، المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

## V

ندّعي إذن أن الأسطورا أو الأسطورة إرهاص بالفكر التاريخي لدى العرب، إن لم تكن بدايته الفعلية الطبيعية. وإن هذه الأسطورة لا تقتصر على كونها حكمة، أو حكاية خيالية. بل إننا إذا وضعناها في سياق عملية التسيطر، التي هي الكتابة، وأخذنا بالاعتبار أن القوم ما كانوا يسطّرون إلاّ ما كان ذا قيمة بالنسبة لحياتهم، كانت الأسطورة إرهاصاً أولياً بتدوين التاريخ. فهي لا تقتصر على ما يقفز إلى الذهن السياسي بالدرجة الأولى. بل تشتمل على تدوين معلومات ومعارف تتراوح بين وصفات الطبخ (هذه الاختراعات العظيمة الأولى) وتنتهي بحساب حركات الأفلاك. كما إنها لا تقتصر على الأمور والمسائل ذات النفع المباشر، كما قد يقفز إلى الذهن النفعي بالدرجة الأولى. بل تتناول أيضاً إكتشافات حصلوا عليها بفعل فضولهم إلى المعرفة وشغفهم باكتشاف المجهول، ليس إلاّ. وهي ملكة رافقت الإنسان المتروّي منذ أن اكتشف النار والفخار والطبخ والزراعة... فالأسطورة إذن ليست كلاماً يلقى على عواهنه وحسب. وإلاّ لما كان بذل ذلك العناء لتسطيرها. وإذا كانت قد تطايرت شظايا وعناصر بفعل مرور الدهر عليها، فوصلت إلى الأجيال اللاحقة منتّفة غير مفهومة الدلالة، فليس يعني ذلك أنها كانت هكذا بالأصل.

والحال أن العرب، إذ يشرحون لسان حالهم، يذكرون في الأسطورة معنيين. فإبن منظور يقول إن الأساطير هي الأباطيل. لكنه يقول أيضاً إن السطر (بما هو مصدر) هو الخط والكتابة. وإن قوله «ن. والقلم وما يسطرون» أي «وما تكتب الملائكة». وينقل عن «أعرابي فصيح» قوله: «أسطر فلان اسمي أي تجاوز السطر الذي فيه اسمي، فإذا كتبه قيل: سطره». فالأسطورة بهذا المعنى اسم على وزن أفعولة يدل على ما يدل عليه الفعل سطر بمعنى كتب وفقاً لأمثولة وأعجوبة وأطروحة... وهي واحدة الفعل. وربما كان الوزن الحميري (أفعول، كما ينقل السيوطي) قد ظل باقياً في عربية الشمال على صيغة أسطور إذ تجمع على أساطير كما يجمع أنبوب على أنابيب وأسطول على أساطيل...

وكما أن التاريخ تاريخان تاريخ الدولة ومؤسساتها وسجلاّتها ودواوينها، بما في ذلك مؤرخوها ومثقّفوها (من سبأ ومعين وحمير وبابل وبيبلوس... حتى الآن)، وتاريخ العامة وذاكرتهم وحكاياهم التي يتناقلونها (من عوج بن عناق إلى موقعة كربلاء إلى الانتصارات المظفّرة)، كذلك الأسطورة أسطورتان: سجلات وأساطير الدول القديمة والمؤسسات الجماعية القديمة التي لا نعلم عنها إلا اليسير من خلال حفريات لم تكشف

حتى الآن عما يغني (وهذا حديث يطول)، وأسطورة هي ما تلقفته ذاكرة القوم من نتف أحداث وشظايا وقائع ضمن بنية الذاكرة الشعبية (وهكذا حديث أطول من الأول).

فلا ينبغي إذن أن نجعل من بنية الذاكرة الشعبية وترسميتها قاعدة وحيدة في فهم الأسطورة ودلالتها. إذ من المؤكد أن «أساطير الأولين» لم تكن تُعنى بالأخبار والروايات والقصص إلاّ قليلاً وبصورة تابعة. وإذ يؤكد الباحثون أن استعمال الكتابة في الألف الثالث قبل المسيح «كان قد غدا من الطواعية بمكان بحيث كان بوسع المنطقة التي تعرف باسم الهلال الخصيب، أن تعبّر بواسطتها عن أعقد الأعمال التاريخية والأدبية» (كريمر، عند غودي) فهم يشيرون إلى أن «الألواح الاقتصادية والإدارية، التي تعود إلى الحقبة المذكورة تعدّ بعشرات الألوف»[15]، بينما لم تظهر «الوثائق الأدبية» بكميات وافرة إلاّ ابتداء من النصف الأول من الألف الثاني. هذا بالنسبة للعصر السومري. أما بالنسبة للعصر الأشوري الذي تلاه فقد كانت الوثائق الاقتصادية والإدارية التي وجدت في معابد بلاد بابل وقصورها (حوالى 150 ألف لوحة) هي الطاغية وليس الكتابات الأدبية أو الحكايات الشعبية (التي احتكرت وحدها كلمة أساطير، وبعد ذلك بمئات السنين). «فأساطير الأولين» إذن إذ تهتم بالاقتصاد والإدارة وتخزين المعارف كانت عبارة عن لوائح وجداول وجردات بأرقام وأسماء ومعلومات، تتعلّق بخراج الأرض وغنائم الحرب وأجور الموظفين، كما تنص على عقود بيع وشراء وإيجار وقروض وتبنّي وزواج ووصايا ودفاتر حسابات ومذكرات وضعها تجار وأمناء سر ومصرفيون «وما إلى ذلك من أمور يفترض بكل سستام بيروقراطي شديد التطور أن يقوم عليها». وأساطير الأولين تتضمن أيضاً مشاهداتهم الفلكية وملاحظاتهم عن تقلبات المناخ وأدواره، وأسعار المواد والسلع الأساسية ومستويات مياه الأنهار التي يتوقف عليها سستام الرّي، وبعض وقائع الحياة اليومية الرئيسية، الخ... كما تتضمن جداول إحصائية (بأسماء الرجال المتزوجين، مثلاً، وعدد نسائهم وأولادهم وأمكنة إقامتهم وعملهم، أو بالأراضي حسب مالكيها أو بالمالكين حسب أراضيهم الخ...)، كما تتضمن، منذ الفترة السومرية، جردات بالمفاهيم أو ما يشبه أن يكون نواة لقواميس أو موسوعات[16]...

ولا يتّسع المجال هنا بالطبع لإعطاء فكرة عامة، ولو موجزة، عن مضمون ما كان يُسَطَّر منذ ذلك الحين. لكن هذا كله ينبىء بوضع الجماعة أو المجتمع على طريق

(15) غودي، المرجع المذكور، ص 148 و152 والفصل الخامس برمته.

(16) غودي، المرجع إياه.

الوعي التاريخي بالطبع. إلاّ إذا كنا نمزج، ونحن لا نعلم، بين التاريخ وفلسفته، وهذا أمر آخر لا قبل لنا به الآن.

هكذا لا يعود للقسمة الثانية الكبرى بين شعوب تاريخية وأخرى لاتاريخية (أو أسطورية) ضرورة فاعلة، مثلما لا فعل للقسمة عندنا بين تاريخ وأسطورة. ففي المجتمع الواحد، حديثاً كان أم تقليدياً، بدائياً كان أم متحضراً، الخ... نجد المواجهتين معاً، سواء كنا حيال التاريخ أو حيال الأسطورة بكلا معنييهما: أيكون الثلاثون بالمئة من الفرنسيين المعاصرين الذين يؤمنون (حسب دراسة إحصائية في أوائل الثمانينات[17]) بالصحون الطائرة وبدوران الشمس حول الأرض، ذوي عقلية تاريخية أو غير تاريخية؟ والذين بنوا برج بابل والأهرامات وهياكل بعلبك، أيكونون ذوي عقليّة تاريخية أم لاتاريخية؟ والأجيال التي عرفتها المنطقة العربية منذ أبي جهل والوليد بن المغيرة حتى اسماعيل مظهر والقصيمي مروراً بالجاحظ والمعرّي وابن الراوندي، أتراها تاريخية أم لا؟ هذا وكان باريتو قد ألّف مصنّفه الضخم «في الاجتماعيات العامة»[18] ليبيّن أن الأوروبيين في بداية القرن العشرين هم في أغلبيتهم غير عقلانيين ولا تجريبيين، في ما يشبه الرّد على ليفي برويل إذ زعم أن الشعوب البدائية لا تعرف المنطق.

* * *

ثم إن بنية لغتنا تساعدنا ـ دون أن نقدّر دائماً قيمة هذه المساعدة حقّ قدرها ـ على الإلتقاء، عن طريق آخر، بنتائج أبحاث أكلت عقوداً من عمر باحثين مثل الياد وهوكارت وليفي ستروس، ممن صرفوا جهداً كبيراً في دراسة الأسطورة والدين، ليبيّنوا أن المؤدى الفعلي للأسطورة هو الإرهاص بالتاريخ لدى تلك الشعوب البدائية التي لم تعرف الخط والكتابة. فالأسطورة حسب هوكار[19] «ليست اختلاقاً من فعل الفكر، بل وثيقة تقدّم نفسها على أنها تاريخية، ولا مجال للشكّ في صحتها»، وأنها «تاريخ مقدّس». والياد يصف الأسطورة بأنها «تاريخ نموذجي ينبغي إحتذاؤه دائماً»[20]. وليفي ستروس يجزم

(17) كابفرر ودوبوا، «كش علم، استمرار الأساطير لدى الفرنسيين»، باريس، 1981، ص 71 و254.
Kapferer et Dubois, «Echec à la Science», Ed. Union des rationalitstes, Paris, 1981.

(18) باريتو، «مصنّف في الاجتماعيات العامة»، جنيف، مكتبة دروز، 1968.
W. Pareto, «Traité de Sociologie général», Droz, 1968.

(19) هوكار، «الأسطورة الساحرة»، بايو، باريس، ص 29.
Hocart, «Le Mythe sorcier», Payot, Paris, p. 29.

(20) مرسيا إلياد، «مصنّف في تاريخ الأديان»، بايو، باريس، ص 360 وما يليها.
M. Eliade, «Traité d'histoire de la religion», Payot, p. 360, Paris.

بأن كلّ أسطورة تروي تاريخاً»[21] بل و «حتى أساطير الاستراليين المغرقين في طوطميّتهم تروي تاريخاً، فهي تقع في الزمان»[22]. وقد كتب الرجل مقالة بعنوان «عندما تتحول الأسطورة إلى تاريخ»[23] مستعيداً بذلك مشروعاً تدريسياً كان قد طرحه موسّ بعنوان «كيف تتحول الأساطير إلى تاريخ»[24].

ندّعي إذن أن المسافة القائمة بين التسطير والتأريخ ليست بمثل ذلك البعد الذي يحرص الأكثرون عندنا على تكريسه. كما أن التضادّ بينهما ليس على نحو ما جرت العادة على الاعتقاد به. بل إن هناك من يرى أن المجتمعات الحديثة نفسها قد أحلّت التاريخ فيها محل الأسطورة، فهو يقوم بالوظائف نفسها التي كانت تقوم بها: «ففي المجتمعات التي لا كتابة فيها ولا محفوظات مخطوطة تؤدي الأسطورة دور الضمانة بأن يظل المستقبل وفياً للحاضر والماضي ما أمكن (إذ إن الوفاء المطلق غير وارد، طبعاً). أما بالنسبة لنا [والكاتب يعني المجتمعات الحديثة التاريخية]، فالمستقبل ينبغي أن يكون مختلفاً دائماً عن الحاضر، علماً بأن هذا الاختلاف يتوقّف بالطبع على اتجاهاتنا ورغباتنا السياسية. لكن بوسعنا أن نردم الهوة القائمة بين الأسطورة والتاريخ بأن ندرس تواريخ تقع في امتداد الأسطورة، لا في موقع التضارب معها»[25]. ثم يتساءل الرجل (دون جواب حتى الآن) «ما المواصفات التي سيتخذها ذلك التاريخ الذي نتطلب منه، إذا جاز القول، أن يكون على اتصال مباشر بالأسطورة»[26].

والواقع أننا عندما نعمد في أيامنا هذه إلى كتابة تاريخ «علمي»، أفلسنا ندوّن هذا التاريخ، في معظم الأحيان، على نحو ما تمليه علينا عقائدنا وايديولوجياتنا واختياراتنا السياسية التي نسعى هكذا إلى تكريسها هي تاريخاً صحيحاً؟ أترانا متفقين، علمياً، حول مجريات الأحداث «التاريخية» في حرب الجمل، أو في كربلاء، أو حول ما إذا كان النبي العربي قد أوصى لعليّ بن أبي طالب أم لا؟ وما إذا كان قد أباح المتعة أم لم

---

(21) ليڤي ستروس، «الفكر البرّي»، بلون، 1962، ص 38.
C. Lévi-Strauss, «La Pensée Sauvage», Plon, Paris, 1962, p. 38.

(22) ليڤي ستروس، في مقابلة مع مجلة «اسبري»، عدد ت 2، 1962.
ترجمتها عن الانكليزية مجلة ماغازين ليترير، ت 2، 1983.

(23) Magazine Littéraire, Nov. 1985.

(24) مارسيل موسّ، الأعمال الكاملة، مينوي، باريس، المجلد الأول، ص 47.
M. Mauss, «œuvre...», Minuit, ...

(25) ليڤي ستروس، مجلة اسبري المذكورة.

(26) ليڤي ستروس، «وعود شرف»، بلون، 1984، ص 153.
C. Lévi-Strauss, «Paroles données», Plon, 1984, p. 153.

يبحها؟ وإذا كان هذا هكذا منذ أربعة عشر قرناً، وكان دأب ألسنة السوء بث الشقاق بيننا حول هذه المواضيع منذ تلك الفترة، أترانا حين نؤرخ لأحداث معاصرة متفقين حول حيثيات وأحداث تاريخية أقرب إلينا من حبل الوريد؟ فلماذا يخشى أكثرنا، إذن، أن يكون جزاؤه حزّ الرقبة إذا أورد هذه الصيغة أو تلك في تأريخ الحوادث؟ فإذا كان الزمن سيتكفّل بكشف الحقيقة التاريخية «الفعلية» (كذا)، فلماذا لم يتكفّل حتى الآن بكشف بعض الحقائق التي ما زالت معلّقة، كما نعلم، منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد؟ ثم أيكون مؤرخ الطائفة الفلانية من العمى بحيث لم يقرأ الوثائق التي تشير إلى أن طائفة بعينها كانت في منطقة بالذات، بينما كان آخر من النباهة بحيث قرأ الوثائق؟ وما هي الوثائق التي سنعتمدها بعد خمسين عاماً في التأريخ، مثلاً، لما يجري في جنوب لبنان؟ الصحف اليومية؟ بيانات الميليشيات؟ تقارير الاستخبارات؟ أم أن ما سيكون عليه «التاريخ» يومئذ، رهن بما سيكون قائماً في ذاكرة من يعيشون في تلك المنطقة، أو رهن بما سطّرته السلطات التي تحكمها من تاريخ رسمي؟ ولينظر أحدنا، رغم حداثته وتاريخيته وشيبته، كيف يكون رد فعله إزاء قناعات، موروثة أو مكتسبة، إذا مسّها الآخرون[27].

يروى، إذن، أنّ طالبين جامعيين (ويبالغ البعض فيقول أستاذين جامعيين) كانا ينتميان إلى عشيرتين مختلفتين على عداء شديد فيما بينهما بسبب اغتيالات ثأرية وثأرية مضادة استمرت عشرات السنين. وكان أن تصادق هذان الطالبان (أو الأستاذان) وجلسا ذات يوم يتحدثان عن مدى تخلّف عشيرتيهما، وعن مساوىء العادات العشائرية، وقلّة عقول المتعصّبين للتقاليد العشائرية، الخ. . . وفي هذا السياق تذاكرا كيف أن حرباً ضروساً جرت بين العشيرتين بسبب رهان حصل بين شيخين منهما. وكان موضوع الرهان هل يستطيع كلب الشيخ الأول أن يقفز عن حائط الدار دون أن يمس ذيله حافة الحائط. وكان أن أوعز الشيخ إلى كلبه بالقفز، فقفز. لكن الشيخين اختلفا حول ما إذا كان ذيل الكلب قد لمس حافة الحائط أم لا، فزعم الأول أن ذيله لم «يدق بالحيط»، وأصرّ الثاني على أنه «دقّ». فتنابذا، وضرب أحدهما الآخر فشج رأسه، وكان ذلك إيذاناً بحرب عشائرية دامت عقوداً. . . وبعد أن هدأت قهقهة الصديقين الجامعيين على هذا الهبل العشائري، التفت واحد منهما إلى صاحبه وقال: «ولكن دعنا من الهزل. فالحقيقة أن ذيل الكلب، وقتها، «لم يدقّ بالحيط». الأمر الذي أثار استنكار الآخر،

(27) إقرأ مثلاً جريدة السفير البيروتية، العددان 8 و15 ت 2 1986، حيث نجد نموذجاً لحوار نقدي تاريخي بين مثقفين حديثين أو ثلاثة.

وحماسه للحقيقة التاريخية. فانبرى يؤكد أن بلى قد «دقّ». وما هي إلاّ هنيهات حتى ارتفع الصوتان، واشرأبّ العنقان، ثم علت القبضتان، فتطايرت عن الطاولة صحون وتكسّرت قوارير وقناني. ويقال إن ذلك كان إيذاناً ببدء حرب عشائرية جديدة لا نعلم كم دامت.

ونحن لا نعي أن حالنا، في كثير من الأحيان، حيال الحقيقة التاريخية كحال الصديقين المذكورين. فمن الواضح أن ذيل الكلب إما أن يكون قد لمس الحائط وإما أن لا يكون. فمن المستحيل أن تكون الروايتان، كلتاهما، صحيحتين. ونحن، حيال التاريخ، لا نعير إهتماماً إلاّ لما اتفق عليه المؤرخون، ونترك في الظل اختلافات ناجمة عن طريقة كل مؤرخ في تقطيع الأحداث وتوصيلها، لأننا نرى، ربما، أن ذلك أستر وأخف لبكة. وهكذا فإذا التمسنا لدى مؤرخين من مدرستين مختلفتين، أو من اتجاهين سياسيين مختلفين (أو من عشيرتين ايديولوجيتين مختلفتين) تأريخاً لحدث كبير، ناهيك بتفاصيل الصغير، فإننا لا نعجب إذا ما وجدنا لدى هذين المؤرخين بوناً كبيراً في نقل الوقائع والأحداث وفي تحليلها. وكم من تأريخ لحزب أو لطائفة أثار من الخلافات بين أعضاء الحزب الواحد والطائفة الواحدة ما أدى إلى انقسامات دموية، وإلى صدع صفوف كان يظنّ أنها من المناعة بمكان...

## VI

إذا صحّ ما نقول، فإننا نقترح معياراً موحّداً يغني عن القسمة الثنائية بين فكر تاريخي وفكر لاتاريخي، حديث وتقليدي، الخ... فنزعم أن تاريخية فكر مجتمع ما تقاس بمقدار انتشار الكتابة فيه، وبمقدار اعتمادها كأسلوب انتاج وإعادة انتاج للمعلومات والمعارف. وتكون الأسطورة عند العرب، بموجب ذلك، شكلاً أولياً من أشكال الإنتاج المذكور، وإرهاصاً بما سيكون تدويناً لأحداث ومعارف ومعلومات وتقنيات تجري باتجاه ولادة العلم. كلّ المجتمعات قد عرفت فترة من تاريخها سادت فيها ثقافة الكلمة اللفظية. ففي البدء كانت الكلمة، بالطبع. لكنها كانت الكلمة الشفهية التي ظلّت ردحاً من الزمن قبل أن تصبح كلمة خطّية، مفتتحة بذلك عصر التسطير، ومن ثم عصر العلم، على حساب تقهقر السحر والعين والعرافة والكهانة وكافة أشكال «المعرفة» في ثقافة الكلمة الشفهية وسحر بيانها.

ولا تستطيع هذه الصفحات أن تستنفذ وصف جسامة هذا التحول الكبير الذي رافق اكتشاف الكتابة في الإنتقال من الشفهي إلى الخطي. فالكتابة تفسح المجال أمام طريقة

لم تكن معهودة من قبل في تفحُص الكلام والتوقّف عنده، لأنها تعرض هذا الكلام عرضاً يكاد يكون دائماً وثابتاً أمام العين. وهذا اكتشاف عظيم يساعد على مقاربة الكلام بصورة مختلفة جذرياً عن ذي قبل.

إن أول وأهم ما تبلوره صيغة الكلام الكتابية هو ملكة النقد التي هي أهم عنصر من عناصر تبلور الفكر وتطوّره عامة. فالكتابة تساهم المساهمة الكبرى، في توسيع حقل نشاط الفكر النقدي، إن لم تكن في ولادته أصلاً. وذلك بأن تضع مسافة بين المرء وأفعاله اللفظية، فيستطيع بذلك أن يتمعّن في ما يقول بصورة أقرب إلى التجرّد والموضوعية. يستطيع أن يتباعد بعض الشيء عن نتاج فكره، أن يجعل بينه وبين هذا النتاج مسافة تقيه من الوقوع في الاستلاب كذاك الجائع الذي يرسم صورة الرغيف ثم ينقضّ عليها ليلتهمها، أو كنرجس إذا أعجب بصورته في مياه البئر فرمى بنفسه فيه ليعانقها. هذه المسافة تمكّنه أيضاً من تنقيح هذا النتاج، ومن تصحيحه، وربما من إعادة النظر فيه، بل من نسفه أصلاً باتجاه استبداله بما هو أرقى وأجمل. ليس من العبث أن تظل كتابات أفلاطون مقروءة وكأنها كتبت بالأمس بعد مرور أكثر من ألفيّ عام عليها. فقد ظل الرجل يعيد النظر في نص كتابه «المائدة» وينقّحه «وينسّق بين أحرف العلّة فيه وأحرفه الصوتية»، (على ما يقول سيريس)[28] حتى آخر أيام حياته. هذا الموقف لا يتيحه الكلام المسموع ولا يتّسع له. كان العرب، في فترة من فترات تاريخهم، إذا شاؤوا أن يصفوا سعة اطلاع رجل قالوا إنه «سمع سماعاً كثيراً». لكن هذا ليس مدعاة، والحق يقال، لفخر كبير. فالمعرفة بالسماع «معرفة من الدرجة الثالثة»، كما يقول سبينوزا على الأقل. وربما كان ازدهار أمر المعرفة السمعية من أهم عناصر تأخر الفكر التاريخي لا في مجتمعاتنا وحسب، بل أينما كان.

فالسماع يتمّ بالضرورة عبر صلة شخصية بالمتكلّم المحدّث. فيخضع السامع لطائفة من المؤثرات اللفظية والصوتية والحركية والتشويرية والإيمائية التي يضفيها المحدّث على حديثه، وذلك عبر حركات الوجه والحاجبين والأصابع وتقطيب الجبين وحدّة النظر وتأثير الصوت الخ. . . وكلّ هذا يأتي على حساب مضمون الفكرة، فيخاطب أموراً كثيرة غير العقل، ويتيح المجال لما نسميه ديماغوجية وتلاعباً بالكلام وبياناً ساحراً. . .

أما الكتابة فتتم عبر صلة أقرب إلى التجرّد والموضوعية عبر نصّ منطرح أمام العين،

---

(28) ميشيل سيريس في مقابلة مع مجلة نوفيل أوبسرفاتور، بتاريخ 6/ 2/ 89، ص 83.

متخفف من كل تلك الثواقل المتصلة بذاتية المتحدث.

والكتابة ضرب من ضروب التخزين. تخزين المعارف والمعلومات. وبالغاً ما بلغت أهمية اكتشاف تخزين الحبوب والمواد الغذائية عند الأولين، فإنها لا تصل إلى أهمية هذا الاكتشاف الذي هو تخزين معارفهم وأسرارهم. فالمعرفة نفسها قد تضيع إن لم تستطع أن تبتدع أسلوباً لإعادة إنتاج نفسها وضمانة إستمراريتها. والكتابة هي هذا الأسلوب. وغالباً ما كان الفرد الذي نسميه اليوم فذّاً أو عبقرياً هو الذي يفلح في إكتشاف أمر حيوي بالنسبة لبقاء الجماعة واستمرارها، فإذا غاب هذا الفرد وليس ثمة طريقة لحفظ مأثرته سوى الذاكرة، تظل المأثرة مهدّدة بالضياع، وتفقد الجماعة بغيابه سرّ صنعته، إلاّ أن يدوّن هذا السر ليشكل جزءاً من تراث الجماعة. والأرجح أن المؤتمن على هذا «السرّ» المدوّن، المسطّر، هو الذي كان «مسيطراً» بالتالي على مقدّراتها المعرفية، ويكون الـ Savoir عبارة عن Pouvoir منذ ذلك الحين القديم. إذ من الممكن أن تكون «السيطرة» قد نشأت من هنا بالذات، أي بالإتصال مع الإئتمان عن «المسطّر» من خبرات الجماعة. وغنيّ عن القول إن تخزين المعرفة والخبرة الجماعية والفردية عبر الكتابة يخفّف عن الجماعة عبء الاتكال على الذاكرة تحت طائلة الضياع، «فلولا الحكم المحفوظة والكتب المدوّنة لبطل أكثر العلم، ولغلب سلطان النسيان على سلطان الذكر، ولما كان للناس مفزع إلى موضع استذكار»، كما يقول الجاحظ[30].

ولا يجوز أن تُهمل في معالجة المسألة الفكرية والمعرفية تلك الصلة القائمة بين أنماط التفكير وأنماط إنتاج وإعادة إنتاج التفكير. إن الذين عالجوا مسألة الفكر النقدي تجاه السائد، سواء كان نظريات أو أنظمة حكم (من ماركس إلى هورتون، مروراً ببوبر وكون وفيور وغيرهم) قد ركّزوا على أن الشك، الشك الأساسي، تجاه المعتقدات والأفكار السائدة شرط رئيسي من شروط ظهور الفكر التاريخي، ومن ثم العلمي. والحال أن المسألة تعيدنا إلى طرح الشروط الأولية التي ينبغي أن تتوفر حتى تتوفّر إمكانية الموقف الشكي نفسه. ففي المجتمعات التي تسودها ثقافة السماع تتضاءل إمكانية نمو تيار فكري متشكّك تجاه طبيعة العلاقة بين الإنسان والآلهة مثلاً، أو بين الإنسان والسلطات. وذلك لأنه لا يتوفر لأفراد الجماعة تقليد نقدي مكتوب يمكن نقله عبر الزمان والمكان ووضعه بمتناول من يريد النظر فيه، والتمعّن في حججه وحيثياته، والتأمل في أبعاده، وذلك بين المرء ونفسه وبمعزل عن مؤثرات السماع وغيرها من

---

(30) الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، الشركة اللبنانية، بيروت، 1969، ص 5.

المؤثرات. . . لذا، مثلاً، كان «المنشور» المكتوب يلعب دوراً رئيسياً في الحركات الجماعية التي كان الفرس ينظمونها في ثوراتهم على العرب، والذي يذكر لنا الجوزي نموذجاً عنه[31].

لا شك في أن الشكل الكتابي لإنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها قد قلب علاقات بأسرها على صعيد الفكر. لم يعد بإمكان النصّ الكلامي أن يسارع إلى التسرّب والزيغ كما هي الحال مع اللفظ. ليس بإمكان من يكتب أن يتنصّل من المسؤولية، من المحاسبة، مثلما كان بوسعه أن يفعل إذ يقول وحسب.

هكذا فإن الشعوب المسمّاة تقليدية ولاتاريخية ربما كانت لا تمتاز بافتقادها للفكر النقدي بقدر افتقادها للأدوات التي تجعل هذا الفكر ممكناً، إلى العدّة المخصوصة التي لا وجود بدونها لملكة الاجترار الفكري البنّاء التي هي التأمّل والنظر، والتي لا تتوفّر إلا مع الكتابة.

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن المرء يتعرّض في الكلام الشفهي إلى تضليل نفسه فضلاً عن تضليل الآخرين. ناهيك بأنه أبعد من أن يعي تضليله لذاته ما لم يضع كلامه مكتوباً أمام ناظريه، ناهيك بوضعه مكتوباً أمام أنظار الآخرين. ويجد المرء اعترافاً نادراً وواضحاً بهذا المعنى على لسان مفكّر كبير في هذا العصر[32]. فالتناقض والعوج قلّما يقفزان إلى الذهن عند سماع الكلام المتناقض والأعوج. إذ إن سيل الكلام الشفهي يجرف انتباه السامع في تياره، ولا يتيح له التوقف للتدقيق في ما اشتبه لحظة في تناقضه إلاّ على حساب إغفال مجرى الحديث وتحت طائلة التعرّض لعدم متابعته. وليس من شروط السماع ولا من آدابه أن تقاطع المتكلّم. فأنت إذن أمام احتمال كبير بأن يمر عليك إعوجاجه وتناقضه بمروره على أذنيك. ويتّسع المجال بالتالي أمام الديماغوجية التي أشرنا إليها، وأمام التلاعب بالعواطف والأفئدة. وهذه كلها آفات تتهذب وتتشذب كثيراً عندما يصير الكلام مكتوباً. فإذا لم يتمّ التشذيب اشتد انكشاف العورة وافتضح الأمر أمام العين البصيرة، فكان النقد والشك عدوّا الاعتقادية الدغماطية.

## VII

وعبثاً يحاول المرء استنفاذ الخصال التي أوجدها إدخال الكتابة على المجتمعات التي سادتها الكلمة الشفهية. فالكتابة أدخلت أيضاً إلى جانب خصالها الحسنة خصالاً سيئة،

---

(31) بندلي صليبا الجوزي، «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام»، دار الروائع، بيروت، د. ت.
(32) كلود ليفي ستروس، «وعود شرف»، المرجع المذكور.

شأنها شأن كل ما في هذا الوجود. وكما أنها كانت وما تزال باعثاً على الفكر النقدي والإبداعي ومنشّطاً لهما، فإنها كذلك كانت ولا تزال باعثاً على الفكر الاعتقادي الدغماطي والإتّباعي والمقلّد. فالتغيير النوعي الذي يحدثه المكتوب إذ يتجسّد، قد يتّخذ لدى البعض، طابع القدسية والتقديس. إذ إن البعض لا تحملهم رؤوسهم إذ يرون أمام أعينهم فكراً متماسكاً، غنياً ومقنعاً. وعوضاً عن أن يحثّهم هذا الفكر على تجاوزه دائماً، يصابون حياله بالصعقة والأخذة. وهذا أصل الفكر الاعتقادي، وأصل الأرثوذكسية والحنبلية والدغماطية والتعامل مع النص المكتوب بالقدسية والخشوع. وبديهي أن يتعاظم هذا الشأن القدسي كلما تضاءل شأن النقد والتشكيك حيال ما هو موروث وسائد، نظراً لاعتبارات لا مجال لمنعها بين الحين والآخر، ولا قبل لنا بعرضها هنا. لكننا نلحظ ولا شك في ثقافتنا المعاصرة، وهي استمرار لثقافتنا الحديثة في القرون القليلة الماضية، كيف أن المكتوب قد اتخذ بعداً قدسياً لا مراء فيه. لا يزال كاتب هذه الأسطر يذكر منذ أن كان يافعاً كيف أن حائط الحسينية في قريته، وهو جدار مبني بحجارة من الطوب مشقوع بعضها فوق بعض على نحو ما تبنى حيطان الجلول، كان دائماً يحتوي بين شقوقه على أوراق، مكبّلة باليد ومدسوسة باعتناء بين الشقوق. أوراق ربما كانت من صحف أو من كتب أو من مجرد أكياس ورقية ممزقة. كان ينبغي الإطلاع على علاقة القدسي بالمكتوب، وعلى حرص المؤمنين على أن لا يداس اسم الجلالة الذي هناك احتمال دائم في أن يكون مكتوباً على الورق المرمي في الأزقة والطرقات، من أجل جلاء الغموض عن هذه الممارسة التقليدية. ويبدو أن هذه ممارسة مزمنة. فباريتو، الذي أشرنا إلى مصنّفه «في الاجتماعيات العامة» ينقل نصاً صينياً قديماً يتوجّه فيه أحد آلهة الصين إلى يوكونغ، أحد رسله، بالتقريع واللوم لكونه قد تهاون تجاه خرق العباد لواجب احترام الحروف المكتوبة: «. . . وتعلم أن من بين الوصايا التي أوصيتك بها، واحدة تقول بوجوب احترام الحروف المكتوبة. رغم ذلك فإنني أرى أن تلامذتك ومريديك كثيراً ما يتخذون أوراق الكتب القديمة لينجّدوا بها جدران بيوتهم الداخلية أو ليصنعوا منها أكياساً ومغلّفات. . . يحدث هذا أمام ناظريك كل يوم، ومع ذلك فأنت لا تكلف نفسك عناء تقريعهم وثنيهم عن فعلهم هذا. ألست إذا وجدت في الطريق ورقة مكتوبة حملتها إلى بيتك وحرصت على إحراقها بالنار؟»[33].

---

(33) باريتو، المرجع السابق، ص 615، نقلاً عن دافيس: «الصين»، المجلد الثاني، «زيارة رب البيت إلى يوكونغ».

Davis, «La Chine», T. II, «La Visite du dieu du foyer à Yu Kong».

لقد كان على الكتابة أن تثبت وجودها في وجه أشكال ثقافية سابقة عليها وراسخة القِدَم والقَدَم. فالعرافة والكهانة والتبصير والسحر وما أشبه ما هي إلاّ أشكال منوّعة من ثقافة الكلمة اللفظية. غير أن هناك من يظل مستمراً في التعامل مع المكتوب وكأنما هو ضرب من السحر أو العين أو الرقية والتميمة. وما زلنا نسمع حتى اليوم كلاماً معبراً من هذا القبيل حين يقال إن فلاناً «كتب» لفلان، أو أن فلانة «كتبت» لفلان، وهم يعنون أنه سحره أو إنها... وهذا حديث أمره يطول. غير أنه لا بد من شرب الماء حتى ولو كان هناك من يغصّ به فيموت. بل لا بد من إقتناء السكاكين رغم أنها تصلح أدوات للقتل. ولا بد من الكتابة حتى ولو كانت ستتحول عند البعض إلى سبب من أسباب فغر الأفواه وارتخاء... الأذهان، واستقالة الفكر النقدي والشّكي.

وما دور المثقفين في بلد من البلدان إن لم يكن الحيلولة دون استفحال هذه الآفة التي هي العائق الرئيسي في وجه تبلور الفكر التاريخي إذ تؤدي إلى موت الكتابة نفسها؟ وكيف نحول دون تحوّل المكتوب إلى مقدّس يصاب الفكر النقدي بالشلل تجاهه؟

* * *

لقد ادّعينا في هذه الأسطر أن الكتابة (وقرينتها القراءة) مقياس لتاريخية الجماعة أو عدم تاريخيّتها، وإن إنسان هذه المنطقة كان تاريخياً منذ أقدم أزمنته أي منذ أن عرف التسطير سواء في حضارة بابل أو في ممالك سبأ ومعين وحمير. ثم كانت نسبة هذه التاريخية ترتفع أو تنخفض بمقدار الدور الذي لعبته الكتابة على مرّ الزمن. فتغلب التاريخية إذ يغلب دور الكتابة بما هي منشّط للذهن النقدي والإبداعي، وتنحسر التاريخية إذ يغلب دور الكتابة بما هي علّة التقديس والإنبهار. أما اليوم فإن أكثر الإحصاءات تفاؤلاً تشير إلى أن نسبة الأمية في هذه المنطقة العربية الكبيرة لا تقل عن ثمانين بالمئة، بل إنها تزيد عن ذلك في بلدان كثيرة. أفلا يكون هذا الواقع سبباً في إنحسار الفكر التاريخي في بلادنا؟ وكيف يزيّن لنا عقلنا أن نكون تاريخيين، معاصرين، علميين، وما إلى ذلك ونحن في أكثريتنا الساحقة لا نقرأ ولا نكتب؟ وكيف ندغدغ أحلاماً حول مكان لنا تحت شمس هذا القرن الذي يمشي على قدمين من ذرة، كما يقول الشاعر، ونحن في أغلبيتنا الساحقة لا نصنع إبرة ولا كبريتة ولا قلم رصاص، من فرط إتكالنا على السماع الكثير، ومن فرط ضيق الخلق عن تحصيل معرفة أو لغة أو صنعة؟ بل ما عسانا نقول عندما نسمع أن بيننا، رغم هذا كله، من يرمي الكتابة والقراءة بالعقم، ويتهم الأبحاث ومراكزها بالعبثية، ويذهب إلى أن دبّابة أجدى للعرب من ألف

كتاب، وطيارة أنفع من مركز أبحاث، وهلمّ جرا وتهشيماً بهذه الأسباب الأولية التي لا فكر لنا بدونها، تاريخياً كان أم غير تاريخي، ولا موقع لنا بين الأمم في غيابها. وكأن الطائرة هبطت على الأقوام الذين يغيرون علينا بها من علياء أميتهم وجعلهم، أو أن الدبابة التي يحاولون غزونا بها جاءتهم من عنده وهم غافلون؟

كان صديقنا يحلف من حين لآخر أنه في يوم من الأيام سيؤلف كتاباً، وإن يكن معقداً، ليعلّم الناس البساطة. لكنه لم يؤلفه. سافر إلى مكان بعيد جداً، ولم يؤلف شيئاً، وإنما بقيت ذكراه بيننا إذ نتذكر قولته عن المعقّد الذي يعلّم البساطة. والبساطة أمام أعيننا. وهي أن ثمانين بالمئة من أبناء شعبنا لا يقرأون ولا يكتبون. وإن كتاباً عربياً جديداً، مهما بلغ شأنه، لا يطبع أكثر من عشرة آلاف نسخة في وطن عربي كبير يناهز تعداد أبنائه المئتي مليون. وإن علينا أن نعترف بأن هذا عيب كبير. لكنه أيضاً عيب عميق ومزمن. كان المعلم غوتنبرغ قد اخترع المطبعة منذ العام 1434. لكن بلادنا ظلت محرومة من «ثمرات المطابع» طيلة أربعة قرون باعتبارها من المحرّمات. لم يُصدر شيخ الإسلام عبد الله أفندي فتواه «التاريخية» بتحليل الطباعة إلا عام 1725. ولم يَصدر الفرمان السلطاني بالسماح بها إلا بعد عامين. فطُبع أول كتاب بالتركية عام 1729. بالتركية. أما بالعربية فقد كان من اللازم الانتظار مئة عام أخرى حتى مشارف القرن التاسع عشر. هذا بينما كان اليهود الأتراك قد شرعوا يطبعون كتبهم منذ العام 1493، والمسيحيون الأتراك منذ العام 1567. أتكون هذه القرون الأربعة التي نحمل بصماتها في رؤوسنا معفيّة من وزر تأخّر الفكر «التاريخي» في بلادنا؟

# المنهج العلمي والنظرية المأزومة(*)

تنطلق هذه الملاحظات من تصوّر مفاده أن المعرفة العلمية ليست يقينية. وأن العلم بالشيء، سواء كان طبيعياً أو مجتمعياً، ليس سستاماً من المقولات الأكيدة أو المتقنة الصياغة، ولا هو يتقدم باطراد وانتظام نحو غاية معلومة أو نهائية. وأن العالم لا يبحث عن الحقيقة، ولا يستطيع الوصول إليها، ولا هو يدعي ذلك. فالجهد المبذول في هذا السبيل إنما يبذل من أجل الوصول إلى معرفة ما، نسبية ومؤقتة دائماً، رغم أن البحث الدؤوب، على قصوره، هو الباعث الرئيس والأقوى في ما يسمى بالاكتشاف العلمي[1].

وإذا كان العلم لا يعرف معرفة يقينية، ولا هو بالتالي يصدر عنها، فهو لا يسعه إلا الافتراض. أي أن ما يصدر عنه العلم في آيات إبداعه، لا يعدو كونه فرضيّات وتخمينات. لكن هذه الفرضيات تظل خاضعة للرقابة الصارمة عبر الاختبارات المطّردة. فتستمد استمرارها المؤقت أو سقوطها من محك هذه الاختبارات. لذا تنطلق هذه الملاحظات أيضاً من تصوّر ثانٍ مفاده أن المنهج العلمي في البحث، سواء في الطبيعيات أو الاجتماعيات، لا يقوم على الدفاع عن الفرضيات أو النظريات بغية إقامة البرهان على صحتها. بل العكس أقرب إلى الصحة. فالعالم الذي يستحق بالفعل هذه التسمية هو الذي لا تستلبه نظريته أو فرضيته العلمية بحيث يعتبر أن علميته تقتضي الدفاع عنها دفاعاً إيمانياً أو عقائدية بل يسعى خلافاً لذلك إلى محاولة تهديمها وتقويضها. فهو في سياق بحثه العلمي يستعمل كل ما لديه من حيلة منطقية أو رياضية أو تقنية ليبرهن ـ إذا كان

(*) نُشرت في مجلة الفكر العربي، عدد 42، حزيران 1986.

(1) تعتمد هذه الملاحظات في قسمها الأول، اعتماداً رئيسياً على رأي كارل بوبر في المنهج العلمي، وذلك عبر كتابه: «منطق الاكتشاف العلمي» (الترجمة الفرنسية، بايو، 1978 كتب النص الألماني عام 1935) و «بؤس التاريخانية» (الترجمة الفرنسية، بلون، 1956، كتب النص الألماني عام 1944).

- Popper, K., «La logique de la découverte scientifique», Payot, 1978.
- Popper, K., «Misère de l'historicisme», Plon, 1956.

الأمر يقبل برهاناً ـ على أن فرضياته وتخميناته كانت خاطئة أو ناقصة، بغية استبدالها بفرضيات جديدة قد تفتقد، انطلاقاً، لأي تبرير عقلي أو غيره، بل أنها قد تكون أحياناً كناية عن أحكام مسبقة أو استباقات للأمور متهوّرة ومبتسرة.

ربما كان التشديد على هذين التصورين منذ البداية أمراً ضرورياً. إذ كثيراً، بل غالباً، ما يؤتى في ثقافتنا على ذكر العلم والتفكير العلمي، في معرض التدليل على الحجة الدامغة واليقين الثابت. فيقال إن العلم «أثبت» هذه المقولة أو تلك، أو أن هذا التحليل «ثابت» بموجب التفكير العلمي، وكأنما الثبات والإثبات المذكوران صفتان أبديتان، أو أن إلصاق كلمة العلم أو إسباغ صفة العلمي على مقولة أو تحليل أمر كفيل بطبعهما بخاتم اليقين والثبات، أي بالصفتين الرئيسيتين اللتين يتصف بهما الفكر الديني.

ندعي إذن أن العلم والمنهج العلمي أبعد ما يكونان عن الثبات واليقين، وأن ليس من أمور نهائية إلا في الفكر الديني. أما الذين يعتبرون أن العلم قد «أثبت» أموراً بصورة نهائية وقاطعة فهم لا يفعلون إلا إعادة إنتاج شكل من أشكال الفكر الإيماني وقد يكون أسوأه.

ماذا نعني عندما ندعي، مع بوبر، أن العلم لا يعرف، وأنه لا يسعه إلا الافتراض؟ وكيف يتعامل المنهج العلمي مع ما يصدر عن الفكر من اقتراحات وتخمينات باتجاه صياغة النظرية العلمية المؤقتة؟ سنعالج هاتين النقطتين، رغم أن الأولى لا تهمنا بحد ذاتها. فالكلام عنها إنما هو مدخل لازم للكلام على النقطة الثانية. ذلك أن هذه الملاحظات لا تقيم وزناً هاماً للطريقة التي يتبعها المرء في صياغة فرضيته أو نظريته، لأنها تعتبر أن الفرضية أو النظرية العلمية لا تستمد قيمتها من طريقة التوصل إليها، بل من مقدرتها على مواجهة المحكّات التي تتعرض لها أو تخضع لها. وهذا مضمون النقطة الثانية.

لا نعتقد أن ثمة من يجادل كثيراً في قبول المقولة الشائعة «لا ممارسة بدون نظرية»، إذا كان المقصود بذلك أن لا ممارسة مهما كان نوعها (ثورية أو تقليدية، شعبية أو أكاديمية) إلا وتنطلق (عن وعي أو لاوعي) من فرضية ما. لكن ما ليس متفقاً عليه بالبداهة هو أن هذه المقولة قد تفضي، وقد سبق أن أفضت، إلى التشكيك في قيمة المنهج الاستقرائي وطرحه على بساط البحث.

إذا كان المنهج الاستقرائي طريقة في الاستدلال ينتقل الفكر، بزعمها، من المقولات المفردة، التي تسمى أحياناً مقولات مخصوصة ـ كتلك التي يجمعها المرء من

مشاهداته واختباراته ـ إلى مقولات شاملة وعامة كالفرضيات والنظريات، فليس من الثابت لدى المشككين بهذا المنهج، إنه يجوز لنا، من الناحية المنطقية، أن نستدل على مقولات شاملة انطلاقاً من مقولات مفردة مهما كان عددها كثيراً. فمهما كان عدد الغربان السوداء التي شاهدناها بأم العين كبيراً فإن هذا لا يجوّز لنا القول بأن جميع الغربان سوداء.

في «منطق الاكتشاف العلمي»، يشكك بوبر بقيمة المنهج الاستقرائي المذكور، ويعتبر هذا التشكيك أطروحة مركزية، بحيث من الممكن اعتبار كتابه برمته محاولة لدحض المنهج الاستقرائي. فهو يعتبر أن «مبدأ الاستقراء الذي ينبني عليه هذا المنهج، لا يمكن أن يكون حقيقة منطقية بحتة، كما هي الحال في أية هيهية من هيهيات المنطق، أو في أية مقولة تحليلية» (ص 24)، بل لا بد أن يكون هذا المبدأ «مقولة تأليفية، أي عبارة عن مقولة لا يؤدي نفيها إلى أي تناقض، وإنما هي جائزة منطقياً وحسب» (ص 25).

إن معرفة ما إذا كان الاستدلال الاستقرائي مبرراً أم لا، وفي أية شروط يجد هذا التبرير، تشكل ما يسمى بمشكلة الاستقراء. وهي تتلخص في السؤال: كيف يسعنا أن نتبين صحة المقولات الشاملة المبنية على الاختبار، مثل الفرضيات والسساتيم النظرية في العلوم التجريبية. والحق أن كثيرين يعتقدون أن صحة هذه المقولات الشاملة «معروفة بالخبرة»[2].

غير أن الواضح وحسب، أن ما يعرض لنا خلال خبرة ما ـ ولنقل مشاهدة ما، أو نتائج عملية اختبارية ما ـ ليس في الأصل إلا مقولة مفردة (من نوع: الحديد يتمدد بالحرارة) وليس مقولة شاملة (من نوع: المعادن تتمدد بالحرارة). لا شك في أن الذين يقولون إن صحة المقولة الشاملة معروفة لدينا بالخبرة يريدون بذلك إرجاع صحة المقولة الشاملة إلى صحة المقولة المفردة، وحجتهم في ذلك أننا لما كنا نعلم بالتجربة صحة هذه، فنحن نعلم من ثم صحة تلك، مما يعود إلى القول إن المقولة الشاملة مبنية على الاستدلال الإستقرائي نفسه. هكذا يتبين أن معرفة ما إذا كان هناك قوانين طبيعية معروفة بصحتها، ليست إلا نسخة أخرى من معرفة ما إذا كانت الاستدلالات الاستقرائية مبررة منطقياً أم لا.

---

(2) نصطلح على وضع خبرة أو اختبار في مقابل expérience، ومشاهدة في مقابل observation وتجريبي وتجريبية في مقابل empirique و empirisme.

يمكن تلخيص حجة بوبر بما يلي: إذا كان مبدأ الاستقراء حقيقة منطقية بحتة (أي مجرّد هيهيّة)، فإنه يفقد بالتالي هذا الامتياز الذي يجعله أساساً لبناء مقولاتنا الشاملة، وتصبح كل الاستدلالات الاستقرائية تحولات منطقية شأنها شأن الاستدلالات التي نمارسها في المنطق الاستنتاجي أو أي منطق آخر. مما يعني سقوط حجة القائلين بضرورة الأخذ بهذا المبدأ كضرورة مطلقة من أجل بناء النظريات العلمية[3]. أما إذا لم يكن حقيقة منطقية بحتة، فهو لا بد أن يكون حكماً من الأحكام التأليفية[4]، وفي هذه الحال يسعنا أن نستغني عنه دون أن يؤدي استغناؤنا إلى تناقض.

غير أن الأمر لا يقتصر على الاستغناء. بل أن بوبر لا يخفي انتماءه إلى ارتيابية هيوم من حيث إنكارها، بل تهديمها، لمبدأ الاستقراء. وهو يرى أن من المفترض أن تكون كتابات هيوم قد بينت بوضوح أن مبدأ الاستقراء قد يؤدي بسهولة إلى ارتباكات في التفكير لا يمكن تلافيها إلا بصعوبة (هذا إذا كان تلافيها ممكناً أصلاً): «فإذا اعتبرنا أن صحة هذا المبدأ معروفة بالاختبار فإننا نجد أنفسنا حيال مشكلات مشابهة تماماً للمشكلات التي يفترض بنا أننا استعنّا بمبدأ الاستقراء لحلها. فلكي نبرر استعماله ينبغي أن نقوم باستدلالات استقرائية، ولنبرر هذه الأخيرة ينبغي لنا أن نلجأ إلى مبدأ استقرائي من نصاب أرفع، وهكذا دواليك، فالمحاولة التي ترمي إلى تأسيس مبدأ الاستقراء على الاختبار تفشل إذن لأنها تفضي بنا إلى ارتجاع لا نهاية له» (ص 25).

هكذا لا نظن أن بوبر يخلّع أبواباً مفتوحة عندما يعتبر أن «مناهضة» المنهج الاستقرائي أمر أساسي يرافق كل عملية تفسيره لمنطق الاكتشافات العلمية. فهو لا يخفي أن نظريته في المنهج «تتعارض تعارضاً مباشراً مع كل الأعمال التي تحاول استخدام مقولات المنطق الاستقرائي» (ص 26). فهل في الأمر حكمة فلسفية أو منهجية ما، أم

---

(3) نموذج هؤلاء، على سبيل المثال، هو رايخنباخ الذي يقول: «إن هذا المبدأ (مبدأ الاستقراء) يحدد حقيقة النظريات العلمية، وإلغاؤه من العلم يعني حرمان هذا العلم من قدرته على التمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ في نظرياته. فمن الواضح أن العلم لا يسعه، بدون هذا المبدأ، أن يحتفظ إلى وقت طويل بحق تمييز نظرياته عن البدع الخيالية أو الاعتباطية التي تفرّخ في رأس أي شاعر» (راينباخ، 1930، في «منطق الاكتشاف»، ص 24).

(4) أو «مبدأ» ما على نحو ما يعنيه زكي نجيب محمود «بالمبادىء» حين يقول: «. . . من هذه الأمثلة يتبين لنا أن «المبادىء» في شتى البناءات الفكرية ليست «حقائق» تفرض نفسها على الإنسان بحيث لا يكون له قِبَل على تغييرها وتبديلها، بل هي ـ بحكم طبيعتها ـ «فروض» يفرضها الإنسان لنفسه حراً مختاراً وهو يفرضها لتخدم أغراضه، فإن هي أفلحت في خدمة تلك الأغراض كان بها وإلا فهو يستبدلها بسواها» («تجديد الفكر العربي»، بيروت، دار الشروق، 1978، ص 197).

مجرد نفور من الاستقراء؟ ونحن، أترانا نُقبل على طرح بوبر مستلطفين للطرح، أم أن في الأمر شيئاً؟

* * *

في «تاريخ الفلسفة الغربية» يختتم برتراند راسل كلامه عن فلسفة هيوم بالقول إن الفلاسفة الألمان، من كنط إلى هيجل، لم يستوعبوا محاججات الفيلسوف الانكليزي. ورغم أن الكثيرين يعتقدون أن كنط في كتابه «نقد العقل الخالص» إنما كان رداً على هيوم، فإن راسل يرى من جهته أن هؤلاء الفلاسفة، أي كنط وهيجل على الأقل[5] يمثلون طرازاً من العقلانية ما قبل الهيومية، وأن من الممكن دحض نظرياتهم بحجج هيوم. أما الفلاسفة الذين لا يمكن دحضهم بمثل هذه الحجج، فيذكر راسل فيلسوفاً كنيتشه نموذجاً عنهم. ثم يقول: «**إن تطور النزعة المجانبة للعقل** خلال القرن التاسع عشر والقسم المنصرم من القرن العشرين لم يكن إلا عاقبة طبيعية من العواقب التي أدى إليها تهديم هيوم للتجريبية»[6]. إذا كان هيوم قد هدم التجريبية فعلاً، مع أن في القول بعض المبالغة، فلأنه أوهى ركناً من أركانها الذي هو مبدأ الاستقراء. وكل محاولة كنط لتجنّب الصعوبة التي أثارتها طروحات هيوم لم تفلح والحق يقال ـ كما تبين من الأبحاث الأناسية ـ فلاحاً تاماً. إذ إن كنط كان قد التفّ على الصعوبة مجرد التفاف، بأن جعل مبدأ الاستقراء، الذي كرسه على صيغة «مبدأ السببية»، مبدأ صالحاً **سلفاً** أو بصورة قبلية. وهو حل يقرب مما يسميه المناطقة مصادرة على المطلوب، هذا إذا لم يسمه الأناسيون تمحوراً على الفكر الأوروبي. لذا فإن راسل قد يكون محقاً كل الحق في أن لا يعتبر كنط رداً على هيوم. فإذا كان الأمر كذلك فإنه يعني أن الإحراج الذي شكّلته طروحات هيوم لذلك النمط من العقلانية التي ظنت أنها تجاوزته، في حين أنها لم تفعل، يظل قائماً إلى أن يصار إلى رفعه بطريقة ما. وقد يكون من المفيد أن ينظر امرؤ في ما إذا كان هيجل أو ماركس قد رفعا هذا الإحراج، أي في ما إذا كانت الجدلية، واقفة على رأسها أم مستوية على قدميها، تشكّل رداً ناجزاً عليه. لكن هذا النظر ليس هو الذي يشغلنا في هذه العجالة، رغم أنه ربما كان الشاغل الرئيسي. فالواقع أن ما يشغلنا هنا هو أن في تراثنا الفلسفي هيوماً أصيلاً ومحرجاً يتجسّد في شخص

---

(5) لم يقل راسل على من كان سيشتمل حكمه لو قال «على الأكثر».

(6) راسل، «تاريخ الفلسفة الغربية»، الترجمة الفرنسية، غاليمار، 1953، ص 685 (كتب النص الإنكليزي عام 1946).

- Russel, B., «Histoire de la philosophie occidentale», Gallimard, 1953.

المدعو أبو حامد الغزالي. فهو الآخر كان قد سبق هيوم، وإن على طريقته، إلى أكل كتف «الفلاسفة» بالضبط من حيث كان لها أن تؤكل، أي من خلال إنكاره لمبدأ الاستقراء.

إن «الحلقة المفرغة» التي يقول راسل إن مبدأ الاستقراء يفضي بنا إلى الدوران فيها[7]، و «الارتجاع إلى ما لا نهاية» الذي يقول بوبر إن هذا المبدأ يسير بنا القهقرى نحوه (النص أعلاه) هما الخلل الرئيسي في مبدأ الاستقراء. وهذا الخلل هو الذي كان هيوم والغزالي قد نفاذ منه لإرباك نوع بعينه من العقلانية في الفلسفة. ونحن ندّعي أن هذا الإرباك ما زال قائماً في فكرنا الفلسفي حتى الآن، ربما لأن عقلانيتنا لم تستطع أن تتخطى الأزمة التي أحدثها. إذ طالما ظل قائلنا يقول إن الاختبار هو الذي يخوّلنا حق استخلاص الأحكام العامة، (أي المتعلقة بأمور لم تقع تحت المشاهدة)، انطلاقاً من معلومات جمعناها من أمور وقعت تحت المشاهدة، طالما ظل بوسع هيوم أن يقول له: «فأنا عندئذ أعيد عليك طرح سؤال: لماذا نستخلص انطلاقاً من هذا الاختبار نتائج تخرج عن نطاق الحالات التي سبق أن كانت موضوعاً لاختبارنا»، إذ حتى «بعد أن نكون قد شاهدنا مراراً ذلك الاقتران الدائم بين بعض الأمور، فليس يجوز لنا أن نستدل من ذلك على أي أمر آخر لا يشكل جزءاً من تلك الأمور»[8]، أي أن الاعتماد على المشاهدة والخبرة كمنطلق لصياغة الفرضية أو النظرية لا بد أن يعرّضنا لمغبة الرجعة الدائمة من النتائج إلى المقدمات بصورة لا نهاية لها. ولذلك سيظل بوسع الغزالي أن يعتبر أن ليس هناك علاقة سببية ضرورية بين «المشاهدات» لأن «استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة»[9] كما سيظل رده على قول الفلاسفة «إنه مشاهد» بأنه «حماقة إذ إن حركة الخاتم حادثة مع حركة اليد هو المشاهد لا غير»[10]، «وأن المشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به».

إن طائفة من العقلانيين العرب يأخذون على الغزالي «دفاعه عن اللامعقول» لكنهم في هذا اللامعقول وصموده في وجه عقلهم لا يملكون سلاحاً أمضى من الدهشة والتعجب. لننظر مثلاً كيف يناقش «عقلاني» كزكي نجيب محمود «لا عقلانياً» مثل الغزالي.

---

(7) «فالمبدأ بحد ذاته لا يسعه، بالطبع، أن يستنتج من انتظام الأمور المشاهدة إلا تحت طائلة الدوران في حلقة مفرغة، إذ إنه بدوره ضروري لتبرير مثل هذه النتائج» (المرجع إياه، ص 685).

(8) هيوم، «مصنّف في الطبيعة البشرية» (1739) ضمن بوبر «منطق الاكتشاف. .»، ص 376.

(9) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1962، ص 199، 195.

(10) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، القاهرة، 1962، ص 52.

كان الغزالي قد زعم في آخر كتابه «المنقذ من الضلال» أن هناك «أموراً تسمى خواص لا يبدو تصرف العقل حواليها أصلاً، بل يكاد العقل يكذبها ويقضي باستحالتها». ثم أعطى مثلاً على ذلك: «إن وزن دانق من الأفيون ـ أي سدس الدرهم ـ سم قاتل لأنه يجمد الدم في العروق لفرط برودته». فإذا زعم علماء الطبيعة «أن ما يبرّد من المركبات إنما يبرّد بعنصري الماء والتراب» فمن المعلوم أن أرطالاً من الماء والتراب لا يبلغ تبريدها في الباطن إلى هذا الحد (أي حدّ الدانق من الأفيون) فلو أخبر طبيعي بهذا ولم يجربه لقال هذا محال. . فنقول للطبيعي قد اضطررت إلى أن تقول إن في الأفيون خاصية التبريد ليس على قياس المعقول بالطبيعة، فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب وتصفيتها ما لا يدرك بالحكم العقلية»[11]؟ يرد الفيلسوف العقلاني[12]: «الأفيون مادة كسائر المواد في الطبيعة، فكيف يحيط الإنسان علماً بالطبيعة إلا أن يشاهد كائناتها كيف تتأثر وتؤثر، ثم **يسجل** عنده ما قد شاهد، **فإذا** هو علمه بالطبيعة، وإذا وسيلته في ذلك هو العقل **الاستقرائي** الذي يستند في صياغة أحكامه العامة على ما تخبره الحواس. فإذا كان الطبيعي الذي يشير إليه الغزالي لم يكن قد علم من قبل أن للأفيون خاصية التبريد، ثم **شهد** تلك الخاصية، **فالضرورة «العقلية» العلمية تقضي** عليه حينئذ أن يضيف هذه المشاهدة الجديدة إلى ما يعلمه عن الطبيعة، فإذا وجد هذه الحقيقة الجديدة تتنافى مع بعض المبادىء العلمية التي كان قد كوّنها لنفسه عن ظواهر الطبيعة وكائناتها، فلا حيلة له إلا أن **يعدّل** من تلك **المبادىء** حتى تتسق مع ما يشاهده في دنيا الوقائع. وهو يفعل ذلك بإملاء «العقل» لا برغم العقل. فكيف إذن يقيس الغزالي حالة عقلية صرفة بحالة أخرى لا تدخل في مجال العقل من قريب أو بعيد، وأعني الحالة التي تعمل فيها بعض «الأوضاع الشرعية» على مداواة القلوب؟». صحيح كيف يقيس الغزالي ذلك؟ إذا كان قارىء الفيلسوف العقلاني ينتظر منه جواباً على هذا السؤال فليطمئن إلى أن فيلسوفه لا يملك جواباً باستثناء علامات التعجب والاستفهام[13]. فإذا كان الغزالي، بشهادة زكي نجيب

---

(11) الغزالي، «المنقذ من الضلال» (ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين) مكتبة الجندي، بدون تاريخ، ص 66.

(12) زكي نجيب محمود، «المعقول واللامعقول»، دار الشروق، بيروت، 1978، ص 461.

(13) والحق أن طويل البال يستطيع أن يحصي في صفحتين فقط من الصفحات التي يستعرض فيها زكي نجيب محمود رأي صاحبه الغزالي، ستة عشر علامة بين تعجّب واستفهام (ثمانية للتعجب وثمانية للاستفهام). أما الدهشة فإليك نموذجها في الصفحتين المذكورتين: «لقد أذهلني. . . سألت نفسي =

محمود، «ثاقب النظرة، قادر على التحليل قدرة ندر أن رأيت مثلها في مفكر آخر» (ص 460)، فلماذا لم تؤدّ به «الضرورة العقلية العلمية» إلى ما أدت بفيلسوفنا العقلاني إليه؟ وإذا كان صحيحاً أن المرء إذا وجد حقيقة جديدة تتنافى مع بعض المبادىء العلمية التي كونها لنفسه. . . «لا حيلة له إلا أن يعدّل من تلك المبادىء. . .» فلماذا لم يتّعظ الغزالي (على «ثاقب نظرته») ولا غيره، فلم «يعدلوا»؟

بالطبع، ليس هذا دفاعاً عن الغزالي. وكيف ندافع عن رجل ما زال يثير حفيظتنا وغيظنا منذ أيام الدراسة، وما زلنا نتربص المنهج الأفعل للإيقاع به منذ ذلك الحين. لكن المعالجة العقلانية التي رأينا نموذجاً فصيحاً منها لتونا ليست أقل إثارة للغيظ. فإذا كان «العلم بالطبيعة»، على ما يقول محمود، عبارة عن «مشاهدة للكائنات» ثم كناية عن «تسجيل للمشاهدة»، «فإذا هو علمنا بالطبيعة» هكذا، وبهذه البساطة، فإن ليل الغربة سيطول ما شاء من الاستطالة. بل إن الشيخ الغزالي الذي ربما كان قد استوى في قعدته تهيباً في حضرة العقلانية، سيكون له أن يمد رجليه على طولهما ويترحرح في جلسته بعد أن سمع منها ما سمع. ذلك أن وسيلة العلم بالطبيعة هي هذا العقل الاستقرائي نفسه الذي لا يجد زكي محمود وسيلة سواه «لصياغة الأحكام العامة استناداً على ما تخبره الحواس»[14]، أي المشاهدة. مكانك تحمدي أو تستريحي، من أبي الهذيل العلاف حتى زكي نجيب محمود[15]. منذ ما يزيد على العشرة قرون كان الغزالي يقول للفلاسفة: «إن قولكم مشاهد، حماقة»، فنعود اليوم لمناقشة الغزالي بقولنا «إنه مشاهد»، دون أن نكلف النفس عناء البحث في وجه الحماقة. لذا ليس التنكر لبديهية

---

= دهشاً. . . تعجبوا. . . أن العجب يشتد بي. . . فيشتد عجبي. . . لك أن تزداد عجباً على عجب. . .» (الصفحتان 460 أو 461 من «المعقول واللامعقول»).

(14) ربما كان الفيلسوف العقلاني لم يلتفت إلى التناقض الذي يحكم تحديد «المبادىء». فقد رأى القارىء معنا، في الهامش 4 من هذه الصفحات أن المبادىء عنده عبارة عن «فروض» يفرضها المرء لنفسه حراً مختاراً. وهو يفرضها لخدمة أغراضه. . وإلا فهو يستبدلها بسواها»، بينما يفهم من النص الذي أمامنا هنا أن «المبادىء» يكونها الإنسان لنفسه عن ظواهر الطبيعة وكائناتها، أي أنها حصيلة المشاهدة، فالتسجيل، فهي إذن مبادىء العلم بالطبيعة، وهذه ليست «فروضاً». أم تراها كذلك ونحن لا ندري؟

(15) إن اعتبار مبدأ الاستقراء بمثابة المرتكز الأساسي لبناء الفكر العلمي أمر يكاد يكون بديهياً بالنسبة لمعظم الباحثين العرب. أنظر مثلاً ما يقوله أحدهم في ندوة عقدت خصيصاً لمناقشة مسألة المنهج في العلوم الاجتماعية: «أول خطوات الفهم تتم بالتعميم الاستقرائي من التجارب والتجاريب والخبرة بها من ملاحظتها بالحس والتأمل، وهذا يقتضي التحليل والتجريد. . .» (د. حسن الساعاتي، «أشكال المنهج في العلوم الاجتماعية «ضمن إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، دار التنوير، 1984، ص 49.

المبدأ الاستقرائي بمضيعة للوقت. بل إن التشبث بهذا المبدأ هو المضيعة للوقت والجهد، لأنه يؤدي إلى ارتباكات في التفكير أكثر مما يساعد على حسن سيرورة هذا التفكير. لذا أيضاً نجد من يعتبر «أن المنهج العلمي الذي يدّعي الانطلاق من المشاهدة ومن الاختبار ليصل إلى النظريات عبارة عن خرافة» (منطق الاكتشاف، ص 285) رغم أن هذا المنهج الخرافي ما زال يلهم كثيراً من العلوم الحديثة التي تحاول تطبيقه ظناً منها بأنه المنهج المتبع في الفيزياء الاختبارية.

إن المشاهدة العيانية والاختبار الحسي وحتى التجربة المخصوصة التي يدّعي التجريبيون أنها مصدر معرفتنا، وأننا ننطلق منها «استقرائياً» لاستخراج الفرضية أو النظرية، لا تتم هي بالذات إلا على ضوء فرضية أو نظرية ما. فالاختبار والمشاهدة مهما كانا جزئيين يظلان «فعلين مدروسين»، كما يقول بوبر. وكل مرحلة من مراحلهما تجري على ضوء فكرة ما، أو فرضية ما، أو نظرية ما، ينبغي نعتها بلا تكلف أو حرج بأنها فكرة مسبقة أو فرضية متداولة أو مبتدعة. فنحن لا نقع مجاناً أو بالصدفة على الاختبارات التي نقوم بها، كما أننا لا نستخلص مجاناً خلاصات نظرية من المشاهدات. ناهيك بأن المشاهدات لا تنهمر علينا انهماراً فنعبيء منها غارفين. بل إن المشاهدات إذا انهمرت كانت مدعاة لضياعنا تحت وطأتها. في حين أننا، في الاختبار والمشاهدة والتجربة لا بد أن نكون واعين وفاعلين، إيجابيين لا سلبيين، وهذا ما يعنيه كلامنا عندما نقول إننا «نقوم» باختبار. ولعل إحدى الأساطير التي تتلبس لبوس العلم هي تلك التي تزعم أن الإنسان قد «اكتشف» النار من «مشاهدة» احتراق بعض الأعشاب اليابسة لدى سقوط الصاعقة عليها. بل لعل أسطورة أخرى تفسر «علمياً» كيف أن اكتشاف صنع الفخار قد تم بصدفة سعيدة خلال تجربة فريدة. وهذا كله وهم ينبع عن استهانة بالقدماء وعن استخفاف يكابر في الاعتراف لهم بفكر علمي كما يقول ليڤي ستروس[16].

ثم إننا، عبر المشاهدة والاختبار، نحن الذين **نطرح** السؤال. أو بالأخرى **نصيغ** الأسئلة التي نطرحها على الطبيعة لاختبارها، بكل ما تعنيه كلمة الصياغة من نظر وتبصّر مسبق. فضلاً عن أن صياغة السؤال ينبغي أن تكون محكمة ودقيقة إلى حد ما، بحيث يكون جواب الطبيعة والمجتمع عليه دقيقاً بمثل دقته. ثم إن الطبيعة، ناهيك بالمجتمع،

---

(16) أنظر سلسلة العمليات المعقدة التي يستلزمها صنع الفخار مثلاً: ليفي ستروس، «الفكر البري... بلون» 1962، ص 23 من الأصل الفرنسي، (35 من الترجمة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) انظر أيضاً «مقالات في الأناسة»، دار التنوير، 1984، ص 31).
- Lévi-Strauss, C., «La Pensée Sauvage», Plon, 1962.

لا هي ترد ولا هو يرد علينا بجواب، ما لم نلحف بالسؤال، وبالسؤال المحكم. وإلا فإنهما يستهينان بنا وبأسئلتنا ولا يكون جوابهما إلا تهكماً على هذا السائل الذي لم يكلف نفسه عناء الصياغة المحكمة لسؤاله.

ثم إننا نحن الذين نعطي للجواب معنى عندما نتلقى من الطبيعة والمجتمع أجوبة هي أقرب إلى الرموز والشيفرات. بل نحن الذين نقرر بعد التفحص ما هو الجواب الذي ينبغي أن نفهمه بناء على سؤالنا الموجّه للطبيعة وللمجتمع. وكل ذلك لا يتبلور ـ وهذا هو المهم ـ إلا شرط أن نكون قد حاولنا طويلاً وصابرين، أن نحصل على جواب سلبي، لا أن نتلهف على تلقّف فتات أي جواب إيجابي قد ترمي به إلينا الطبيعة أو المجتمع من أطراف الأنامل.

إن ما أردنا أن ندّعيه في هذه النقطة ـ والحق أن كارل بوبر هو الذي يدّعي ونحن ندعي معه ـ هو أن التفكير العلمي لم يقم يوماً بتعميمات استقرائية، إذا كان المعنيّ بذلك أننا نبدأ بمعاينات ومشاهدات لكي نحاول من ثمّ أن نستخلص منها فرضيات ونظريات. وأننا مهما كانت المرحلة التي نجتازها من مراحل التطور العلمي، فنحن لا نبدأ خالي الوفاض من شيء يشبه النظرية، أعني فرضية أو رأياً أو تخميناً، وأن هذا الرأي، أو هذه الفرضية، أو هذا التخمين، هو الذي يقود مشاهداتنا، ويساعدنا على أن نختار من بين عدد لا يُحصى من موضوعات المشاهدات تلك التي تكون مهمة بالنسبة لنا.

* * *

هكذا نكون قد حلّينا المشكلة التي كانت تبقينا في سجالنا مع الغزاليين على مختلف أنواعهم في منزلة ما دون الصفر. غير أننا بهذا لا نكون قد تجاوزنا منزلة الصفر المذكور. إذ إننا كنا قد أشرنا في مستهل هذه الصفحات إلى أن هذه النقطة لا تشكل نقطة مهمة بحد ذاتها. بل جل ما تقدمه لنا من خدمات هو أنها توفر علينا عدداً من الارتباكات في التفكير. أما عدا ذلك، فليس من المهم (إلا قليلاً) من وجهة نظر العلم أن نعرف ما إذا كنا قد حصلنا على فرضياتنا بالقفز عليها فجأة وبصورة غير مبرّرة، أو أننا عثرنا عليها هكذا ببساطة، بطريقة الحدس. أو حتى ما إذا كنا قد حصلنا عليها بطريقة استقرائية ما، رغم ضآلة الأمل في هذا الحصول الأخير. **فالسؤال الذي مفاده: كيف اكتشف فكرتك أو فرضيته للمرة الأولى، سؤال قليل الأهمية بحد ذاته. إذ إنه مسألة لا ضوابط علمية لها**، وكثيراً ما يختلف الجواب عليه باختلاف الفروقات الفردية. وإنما السؤال المهم هو السؤال الآخر: كيف أثبتّ صحة فرضيتك، أو كيف تحققت من

نظريتك. فهو وحده السؤال الذي يستوقف المنهج العلمي. وهذا يقودنا إلى النقطة الثانية التي صغناها على هذا النحو: كيف يتعامل المنهج العلمي في التفكير مع ما يصدر عنه من فرضيات أو تخمينات باتجاه صياغة النظرية العلمية؟

يمكننا أن نقول على سبيل التعريف إن المقولة العلمية، سواء كانت فرضية أو نظرية، هي مقولة مصاغة بطريقة تجعلها قابلة للدحض. وأن قابليتها للدحض تتضح عند وضعها على محك الاختبار والتجريب. وبالتالي، فإن الفكر الذي يصوغ مقولاته بطريقة تجعلها غير قابلة للدحض، أي بحيث يستحيل وضعها على المحك يكون فكراً، نكتفي الآن بوصفه سلباً، فنقول إنه غير علمي، (أي أنه قد يكون فكراً دينياً أو ميتافيزيكياً، أو فنياً، أو أسطورياً أو غير ذلك، لكنه لا يتصف بالعلمية).

بهذا التعريف العام نحاول أن نستبعد صفة العلم عن طائفة من المقولات التي تدّعيها، والتي ينبغي أن تعتبر علموية وحسب. من هذه المقولات المستبعدة تلك التي تدّعي اكتساب علميتها من **تطابقها مع الوقائع**، أي من تأييد الوقائع لها. والحق أن هذا لا يكفي لاكتسابها صفة العلم. إذ بما أنه يستحيل على فرضية أو نظرية ما أن تتطابق مع جميع الوقائع التي تقع ضمن نطاق صلاحياتها، وكان لزاماً عليها أن تكتفي بالتطابق مع بعض الوقائع، فمن السهل إذن أن يجد صاحب الفرضية أو النظرية هذا البعض، أي أن يجد عدداً من الوقائع المؤيدة لها. وبهذا المعنى لا تكاد تخلو فرضية، مهما كانت، (بما في ذلك الفرضيات الميتافيزيكية) من وقائع مؤيدة لها.

إن فرضية ابن خلدون وعلماء عصره حول «الروح الحيواني»، واستعمال هذه الفرضية لتفسير «طبيعة الفرح والسرور»، تُعتبر فرضية متيافيزيكية أو باطلة، لا لأنها لم تجد ما يؤيّدها، فالواقع أنها تجد. والرجل يستدل عليها «بالمتنعمين في الحمامات إذا تنفّسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم»، فإنهم يفرحون حينئذ «وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور»[17]. كما يستدل عليها «بالسودان على العموم» الذين هم أقرب إلى «الخفة والطيش والطرب» لأن «طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه خلافاً للحزن الذي هو «انقباضه وتكاثفه». غير أن فرضية ابن خلدون تسقط ما أن تطرح إذا قيست بمعيار الدحض: كأن يقول طالب من طلاب المدرسة الابتدائية أن الأسكيمو مع ذلك يفرحون ويغنّون، خارج الحمامات وداخلها، رغم أن روحهم الحيواني يُفترض به أن يكون غير منتشر ولا متفشّ، في تلك البلاد

(17) ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص 86.

الجليدية. كما أن نظرية ابن خلدون عن الدولة ـ وهذا برسم المندهشين باكتشافها من جديد ـ لا تعدو كونها نظرية ميتافيزيكية، شأنها شأن نظرية أفلاطون حول انحطاط وسقوط المدن الدول في اليونان القديمة وبلاد فارس، والتي ظلت سارية عند ماكيافيلي وفيكو، كما يقول بوبر، والتي ما هي إلا «مَثَل من أمثلة عديدة عن نظريات ميتافيزيكية، تبدو في ظاهرها مؤيدة بالوقائع، فإذا نظرنا إلى هذه الوقائع نظرة معمقة تبيّن لنا أنها **اختيرت واستُنسبت على ضوء النظرية نفسها التي يُفترض بهذه الوقائع أن تؤيدها**»[18].

ينشأ عن ذلك، بمثابة محصّلة أولى، كما يقول الرياضيون، **أن الفرضية أو النظرية تكون مؤيدة ومصدّقة، إذا كنا عاجزين عن اكتشاف الوقائع التي تدحضها، لا إذا كنا قادرين على إيجاد الوقائع المؤيدة لها**. فكلّما حاولنا جاهدين، أن نُخضع النظرية للمحك، محاولين تهديمها واكتشاف ثغراتها، ثم ثبتت هذه النظرية في وجه المحكّات جميعاً، كلما كان لنا أن نقول عنها إنها فرضية أو نظرية مصدّقة. وتظل النظرية مصدّقة من قبل الوقائع طالما ظلت تجتاز امتحاناتها ومحكّاتها بنجاح. لكن هذه الامتحانات لا تنتهي. وبالتالي لا يجوز في الفكر العلمي أن يُقال عن نظرية إنها مصدقة بشكل نهائي وناجز. بل هي مصدّقة مؤقتاً وحتى تاريخ الإعراب عن تصديقها. ومن هنا كان العلم بعيداً عن اليقين المطلق. فطابعه المؤقت يظل يلازمه حتى ولو كان يظهر في بعض الأحيان بمظهر الديمومة نظراً لخضوعه لعدد كبير من المحكات الصارمة.

إن الكثيرين ممن يفكّرون حول المنهج العلمي يعتبرون مثل هذه الفرضية مؤقتة بمعنى أنها مرشحة لأن تكون نظرية ثابتة بعد أن تجتاز الامتحانات العسيرة. لكن هذا أيضاً ليس من العلم في شيء، وإنما هو وهم علمي ناتج عن حاجة إيمانية دفينة ورغبة شديدة باليقين. إذ ليس هناك من نظرية علمية مرشحة للثبات. ليس هناك إلا نظريات علمية مصدقة بصورة مؤقتة وطالما أن محاولاتنا لدحضها لم تكلل إلا بالفشل. بل إن كون الوقائع لم تكذّب النظرية حتى الآن لا يكفي لتكريسها نظرية علمية دائماً. فقرارنا الإيجابي تجاهها بالتصديق لا يمكن أن يدعمها إلا لفترة تطول أو تقصر. إذ إن قرارات سلبية تظل ممكنة دائماً ويظل من شأنها أن تلغي هذه النظرية لاحقاً. لكنها طالما ظلت صامدة في وجه المحكات المطردة والصارمة، وطالما أن نظرية أخرى لم تحل محلها في التطور العلمي، فإننا نستطيع أن نقول إن هذه النظرية قد «امتُحنت» أو أنها في صدد اجتياز دائماً لمِحَنِها، وأنها مصدّقة من قِبل الواقع.

(18) بوبر، «بؤس التاريخانية»، ص 111.

هكذا يتبين أن **معيار تصديق النظرية العلمية معيار سلبي** وليس إيجابياً. أي أن درجة التصديق لا تتوقف على عدد الحالات المؤيدة بقدر ما تتوقف على صرامة المحكات المتتالية والمختلفة التي فشلت في تكذيبها. بل إن الاستعارة بالمعيار الإيجابي لتصديق نظرية ما يفسح المجال أمام شتى النظريات الميتافيزيكية لادعاء صفة العلم. إذ يستطيع قائل أن يقول والحالة هذه أن المشكلة العويصة التي تصطدم بها الاجتماعيات والإنسانيات حين تحاول تفسير انتقال الإنسان من حالته الطبيعية ـ البهيمية إلى حالته البشرية (أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة) تحل بنظرية مفادها أن هناك حضارة متقدمة جداً، جاءت في زمن قديم، من كوكب غير معلوم حتى الآن، فعلّمت الإنسان بأن زرعت فيه بذور الفكر وبرامجه، ثم غادرت كوكبنا. فلماذا لا تكون هذه فرضية علمية صالحة لحل المشكلة المذكورة. إن الوقائع التي تؤيد هذه الفرضية أكثر من أن تُحصى. وكلها من الممكن أن تُستَمدَّ من أمور تشكل أحاجي وألغازاً بالنسبة للعلم القائم حالياً. فتصيب هكذا عصفورين بحجر واحد. لكن كل هذا لا يُخرجها عن كونها فرضية ميتافيزيكية، بالضبط لأنها غير قابلة للوضع على المحك. إذ ما هو هذا المحك الذي يمكننا أن نعرضها عليه بغية تصديقها أو تكذيبها؟ أمر شبيه بقولة جحا إذ قال إن وسط الأرض يكمن حيث يقع حافر حماره. وما على المتشكك إلا أن يقيس المسافات الأرضية حتى يتحقق من صحة الأمر.

وحتى لا نقتصر على ذكر فرضية خيالية، نأخذ فرضية قائمة حالياً. فقد ادّعى كلٌّ من الباحثين السوفياتيّين ميخائيل فازين والكسندر شرباكوف أن القمر عبارة عن جرم اصطناعي مجوّف وضعته في مداره منذ زمن قديم حضارة على درجة رفيعة من التطور والذكاء. وقد نشرت نظرية هذين العالمين اللذين ينتميان إلى أكاديمية العلوم السوفياتية في مجلة علمية رصينة[19]. ولكن رغم أن هذه النظرية قد بنيت على أنقاض النظريات الثلاث التي سقطت بعد الحصول على نماذج من صخور القمر وتربته (فكان هذا الحصول تكذيباً صارخاً للنظريات المذكورة)، ورغم أن هذه النظرية تتأيد بوقائع عديدة تشكل أيضاً أحاجي وألغازاً بالنسبة للعلم القائم[20]، فإنها لا تُعتبر نظرية علمية بالمعنى

(19) مجلة «سبوتنيك»، عدد تموز 1970. انظر نصّ النظرية في: دون ولسون، «سفينة فضائية اسمها القمر»، الترجمة الفرنسية، ألبن ميشل، 1979 (كتب الأصل الأمريكي عام 1975).

(20) من هذه الوقائع: أقدمية صخور القمر على صخور الأرض، الفرق بين الوزن النوعي للقمر (3,3) والوزن النوعي للأرض (5,5)، ضآلة عمق الفوّهات القمرية قياساً على قطرها بما يتناقض مع قوانين الفيزياء المعروفة، الحجم الكبير للقمر قياساً على حجم الأرض بوصفه جرماً يدور في فلكها، خلافاً لكل ظواهر السستام الشمسي، الخ. . .

الفعلي، لأنها غير قابلة للدحض. وهذا ما يعيه صاحباها، إذ إنهما في ختام عرضهما للنظرية يقولان: «إننا لا نعلم شيئاً. إننا لا نملك إلا افتراضات.. أما الآن فعلينا أن ننتظر الأدلة المباشرة التي تدعم أطروحتنا، أو تلك التي **تدحضها**. ولعل انتظارنا لن يكون طويلاً جداً»[21].

غير أن الأدلة الإيجابية قد توجد، بل قد تتكاثر. فإذا استعرنا بالمعيار الإيجابي كان لهذه النظرية أن تدعي الصفة العلمية لأن ثمة أدلة تؤيدها. وهذا هو الوهم العلمي الذي يشطب الحدود بين النظرية العلمية وما عداها من نظريات (دينية أو ميتافيزيكية..). إن ما جاء على لسان عالم فلكي في معهد غوركي، ونشر في الصفحة الأولى من جريدة بيروتية، قد يتخذ دليلاً إيجابياً من قبل صاحبي النظرية لتأييد نظريتهما. لكن الخطر على التفكير العلمي لا يكمن هنا بالدرجة الأولى. بل يكمن في إمحاء الحدود بين العلم والدين والماورائيات. أي أنه يكمن في كيفية استخدام هذه «الواقعة» من قبل الدين أو الميتافيزيقا. فالفكر الديني هو الآخر من حقه أن يستخدم الواقعة المذكورة لتأييد «نظريته». مما يعود بنا إلى ضرورة الحكم على صحة نظرية ما من خلال إمكانية دحضها لا من خلال إمكانية تأييدها بالوقائع.

إن تشديدنا على هذا الشرط الأخير ينبغي أن يفهم بوصفه محاولة لإسقاط النظرية لا للدفاع عنها. إنه محاولة لاكتشاف نقاط ضعفها وأوجه خللها، بهدف طرحها جانباً إذا لم تثبت على المحك. لكن البعض قد يرى في هذا الطرح بعض التناقض. فيقول إن مهمة العالم هي إيجاد النظريات وصياغتها لا العمل على إسقاطها وطرحها. أي أن شغلنا ينبغي أن ينصرف إلى إيجاد النظرية الصحيحة لا إلى طرح النظرية الخاطئة. وفي منطقتنا الشعبي مأثورات من شأنها أن تؤيد هذا النوع من المحاججة ليس أقلها الكلام الذي يدور حول أكل العنب لا حول قتل الناطور. لكن هذا وهم آخر يتسرب إلى الفكر العلمي. فبالضبط لأن هدف العالم هو صياغة أفضل ما يمكنه صياغته من نظريات، فإن عليه أن يمتحنها أعسر امتحان وأن يخضعها لأشق المحكات. أي أن يبحث عن كل ما

---

(21) دون ولسون، ص 105. نشرت صحيفة لبنانية يومية تلخيصاً لمقال منقول عن صحيفة «موسكو نيوز» الأسبوعية كتبه عالم فلكي يعمل في معهد غوركي. مفاد الخبر أن هناك سديماً متوهجاً يرسل إشارات لاسلكية إلى الأرض، وأن هذا السديم «وضع عمداً بحيث يبدو في موقعه الحالي في وقت يدخل فيه الإنسان عصر التكنولوجيا.. وأن هذا يعني أنه تمّ التفكير في هذه الإشارة قبل 3000 عام على الأقل (هكذا في الصحيفة البيروتية) وأنه تمّ التفكير فيها من قبل أولئك الذين درسوا الأرض وتنبأوا بتطورنا» (السفير، 29 نيسان 1984). والجدير بالذكر أن الخبر جاء في صدر الصفحة الأولى من الصحيفة المذكورة.

من شأنه أن يتعارض معها أو يشذّ عنها.

إن إيلاء الاهتمام الشديد للشواذات التي تخالف النظرية يشكل معياراً لحيوية الموقف النقدي الذي لا تطوير لأي فكر بدونه. فإذا لم يتخذ المفكر هذا الموقف النقدي، فإنه يسهل عليه عندئذ أن يجد ما يرغب فيه. إذ ليس أسهل على المرء من تسليط الضوء على العناصر والظواهر المؤيدة لرأيه أو فرضيته أو نظريته المفضّلة إلا تحاشي الشواذات المناقضة لها وإغماض العين عن كل ما من شأنه مخالفتها[22].

والشواذ الذي يُربك النظرية إن لم تتسع لاستيعابه يقود إلى ملاحظة أخرى. ففي تقييمنا لدرجة تصديق نظرية ما نستطيع أن نفكر تقريباً على النحو التالي: إن درجة التصديق هذه ترتفع كلما ارتفع عدد الحالات المؤيد للنظرية أي كلما فشلت محاولات دحضها. صحيح. لكن العالم يولي عادةً محاولات التصديق الأولى أهمية أكبر من حالات التصديق التي تأتي بعد ذلك. فمثل هذه الحالات لا ترفع من درجة تصديق النظرية إلا قليلاً، اللهم إلا عندما تكون الحالات الجديدة مختلفة تمام الاختلاف عن الحالات الأولى، أي عندما تنجح هذه الحالات في تصديق النظرية في حقل جديد من التطبيق. عندئذ يكون لهذه الحالات أن ترفع درجة التصديق إلى حد كبير. هكذا يجوز لنا أن نقول إن درجة تصديق نظرية ذات مستوى رفيع من الشمول، تكون درجة أعلى من درجة تصديق نظرية ذات مستوى خفيض من الشمول، لكن هذا القول بالذات لا ينبغي أن يكون مدعاة لتضليلنا إذ يزيّن لنا أن النظرية **ذات النصيب الوافر من الاحتمالات** هي النظرية ذات الدرجة الرفيعة من التصديق. بل يمكن القول إن العكس أقرب إلى الصحة. ونحن أحوج ما نكون إلى التمييز بين هذين المعيارين نظراً لطبيعة ثقافتنا: فالنظريات التي تمتاز عن غيرها بدقتها، أي بضيق حقل احتمالاتها، تكون مرشّحة ـ بموجب الفكر العلمي ـ للتصديق عليها بصورة أفضل من النظريات التي لا تمتاز بالدقة، بالضبط نظراً لاتساع حقل احتمالاتها.

إن سبباً من الأسباب التي تدفع العالم، مثلاً، إلى عدم إيلاء درجة إيجابية من

---

(22) في كثير من الأحيان يسمع المرء على لسان العلمويين كلاماً مضحكاً يتعلق بالشواذات التي تخالف نظريتهم. إذ يحتجّون حيال هذه الشواذات بقول شائع يدور حول «الشواذ الذي يؤيد القاعدة». فإذا قيل لأحدهم أن هذه الظاهرة تخالف تفسيره النظري لا يجد حرجاً في الاستعانة بمقولة الشواذ الذي يفسر القاعدة. ومن نافل القول أن الشواذ لا يصبح مؤيداً للقاعدة إلا عندما تصبح هذه القاعدة قادرة على استيعابه، فهو بتعبير آخر يشكل تحدّياً لها من أجل تطوير نفسها بغية تفسيره واستيعابه. أما في حال بقائه شاذاً فهو حجة عليها لا لها. راجع بشأن ذلك: بوبر، «بؤس التاريخانية»، ص 131 وما يليها، وافتتاحية «الفكر العربي» عدد 42.

التصديق لنبؤات العرافات وتكهّنات البصّارات وقارئات الكف والفنجان الخ. . . (وقارئيه طبعاً) يعود إلى أن هذه الكشوفات والتكهنات المزعومة تكون عادة على قسط كبير من الالتباس والمغمغة، وعلى درجة كبيرة من العمومية وعدم الدقة، بحيث إن حقل إمكانياتها واحتمالات وقوعها يكون واسعاً جداً، أي أن الاحتمالات المنطقية لصحّتها، كما يقول المناطقة، شديدة الارتفاع. عندما تقول البصّارة مثلاً «أمامك طريقان» أو «هناك عدو حسود يتربّص بك» أو «ستستلمين مرسالاً عما قريب» فإن هناك احتمالاً منطقياً كبيراً في أن يكون المقول صحيحاً. (إذ من ذا الذي بلغت به السعادة في هذه «الفانية» فاستقرّ على طريق واحد، أو من ذا الذي يخلو من عدو أو حسود، أو لا يحدوه الأمل بتلقي مرسال من مُحب). لكن هذا المقول المذكور لا ينبغي أن يّتخذ رغم ارتفاع احتمالاته بل إمكانيات وقوعه، أي بعد علمي لدى ذي الحجى. وذلك بالضبط لأنه لا ينبغي أن يُخلط مع الفرضية التي ارتفعت مستويات شمولها من علاقتها بمحكّات الوقائع.

إن هذا النمط من التفكير يفضي بنا إلى نتيجة هامة بالفعل، ربما كانت تساعدنا على فهم أفضل لبعض أوجه الفكر الإيماني في ثقافتنا، علموياً كان أم دينياً. فدرجة تصديق نظرية ما درجة متناسبة **عكساً**، كما يقول المناطقة والرياضيون، مع الاحتمالات المنطقية لهذه النظرية، إذ إنها ترتفع بارتفاع درجة إمكانية الإخضاع للمحكّات، أي بارتفاع درجة دقة النظرية وبساطتها (من نوع $E = MC^2$ في نظرية انشتاين أو $A = AB\ VAB$ في النظرية الكوانتية)[23]. بيد أن الفهم الذي ينطوي عليه منطق الاحتمالات هو عكس ما ذكرنا تماماً. فالمدافعون عنه يدّعون أن احتمالات الفرضية ترتفع بصورة متناسبة طرداً مع درجة احتمالاتها المنطقية، رغم أنه لا يرقى شك في أنهم يعنون بتعبيرهم «احتمالات فرضية من الفرضيات» أمراً مشابهاً جداً لما نحاول أن نبيّنه عندما نتحدث عن «درجة التصديق»[24]. هذا يعني ببساطة (رغم أن أبسط الأمور أعقدها في الوقت نفسه) أن الكلام كلما كان عاماً، أو هيهيّاً بلغة المناطقة، كلما ارتفعت درجة احتمالاته، وهبطت في الوقت نفسه درجة تصديقه، من الناحية العلمية. فسواء قالت البصّرة «لك ناس بيحبوك وناس بيكرهوك»، أو قال الداعية السياسي الذي يدّعي العلم «إن لهذه الظاهرة أوجهاً سلبية وأوجهاً إيجابية»، أو جاء في كتاب مقدس «وخلقنا الحديد فيه بأس

---

(23) ونحن لا ندّعي فهم شيء كبير من هذه النظريات التي نتحدث عنها. وإنما هي أمثلة نضربها نقلاً عمن يفهمون. لكن ذلك لا يحول في رأينا دون سلامة العرض والتحليل.

(24) أنظر بوبر، منطق الاكتشاف. . .، ص 275 ـ 276.

شديد» أو «ستركبُنّ طبقاً عن طبق» أو قال طاليس «الماء في أصل الأشياء جميعاً»، فإذا ذلك ضرب من الكلام يتمتع بقسط وافر من الاحتمالات، لكنه من هنا بالذات لا يتصل بالعلم أي اتصال. فحقل احتمالاته الواسع يجعله قابلاً لشتى أنواع الاجتهادات والتأويلات دون أن يعني ذلك قيد أنملة أنه من العلم في شيء. وربما كان ذلك مفيداً في فهم مصطفى محمود أو علي مروة أو غيرهما. . .

* * *

كانت الصفحات السابقة نظرة إلى المقولة العلمية من داخل. أي نظرة تجرّدها عن العوامل المجتمعية أو المؤثرات الأخرى التي قد تؤثر فيها من الخارج وتحرّف من طبيعتها أو من سيرورة تطورها. ولقد استوحت هذه الصفحات نظرية كارل بوبر في المنهجية العلمية، كما ذكرنا. والحق أن الرجل لا يتناول المقولة العلمية إلا من هذه الزاوية. فهو إذ يبحث في «منطق الاكتشاف العلمي» لا يتناوله إلا من داخله تناولاً عقلياً صرفاً، بغض النظر عما يمكن أن يعرض له من المؤثرات الإيديولوجية، من معتقديّة ومجتمعية ودينية الخ. . . إنها نظرة إلى المنهج العلمي كما يفترض به أن يكون أو كما هو من الواجب أن يكون. فيفسر تطور النظرية العلمية بناء على القوانين المجرّدة التي تقتضيها اللعبة العلمية وبناء على هذه القوانين فقط.

إذا كان بوبر يرى أنه من المستحيل تصديق نظرية ما بصورة مطلقة (تحت طائلة تحول العلم إلى عقيدة ودين)، فإنه يرى من ناحية أخرى أنه يستحيل دحض نظرية ما بصورة قاطعة. وهو يقول في ذلك: «الواقع أنه لا يسعنا دحض نظرية ما بصورة حاسمة. إذ من الممكن دائماً أن يقول قائل إنه لا يسعه الثقة بالنتائج الاختبارية، أو أن الاختلافات التي يزعم وجودها بين هذه النتائج وبين النظرية ليست إلا اختلافات ظاهرة من شأنها أن تزول مع تقدم فهمنا واتساع مداركنا» (منطق. . .، ص 47) ويذكر أن هذين النوعين من الحجج قد استخدما كثيراً من أجل الدفاع عن ميكانيكا نيوتن، كما أن العلوم المجتمعية تشهد حججاً كثيرة مماثلة لهما. أي أن بوبر يصل إلى مشارف ما يسمّى اجتماعيات المعرفة (أو علم اجتماع المعرفة) ثم يعود أدراجه ليظل ضمن نطاق المعرفة المجرّدة (الابيستمولوجيا).

لكن مشكلة المنهج العلمي لا تنتهي بالضرورة حيث يرسم بوبر حدودها. إذا شئنا أن نختصر منطق تطور النظرية العلمية، حسب رأي بوبر، بجملة مبسّطة، كان لنا أن نقول إنه يعتقد أن تجاوز النظرية الواحدة باتجاه تطويرها يتم عندما تكذّبها الوقائع. مما

يعني أن العالم، أو أهل العلم، يتخلّون عن هذه النظرية ما أن يلمسوا أن هناك وقائع مضادة لها أو متنافية معها. فيشرعون في وضع نظرية أخرى تحلّ محلها أو تستوعبها. غير أن جانباً أساسياً من جوانب مشكلة المنهج تكمن في هذه النقطة بالذات، التي يمتنع بوبر عن معالجتها رغم وعيه لها.

فالسؤال إذن «كيف تظل نظرية ما مرعيّة ومصدّقة رغم تكذيب الوقائع لها» سؤال يكاد يكون مركزياً في معالجة مشكلة المنهج. والاتكال المتفائل على التجريب الذي من شأنه أن يتكفّل تلقائياً بجعل أصحاب النظرية ومؤيديها يعيدون النظر بها أو يتخلون عنها، اتكال في غير محلّه. وهو إن لم يعالج السؤال المطروح أعلاه يضطر إلى الاكتفاء بالتعجب العقيم من هذه الأذهان المكابرة التي لا ترعوي عن الغيّ. إلا أن ينظر إلى هذا الغيّ بعين متفحّصة باعتباره جزءاً رئيسياً من المشكلة، إن لم يكن المشكلة بعينها. وقد رأينا نموذجاً من هذا التعجب العقيم في مناقشة زكي نجيب محمود للغزالي.

كان السيد دركهايم من أوائل الذين بلوروا تأثير العوامل المجتمعية على طبيعة المقولات الذهنية. ففي كتابه الشهير «الأشكال البسيطة من الحياة الدينية» يعتبر الرجل أن ما يسميه الفلاسفة، منذ أرسطو، بالمقولات الذهنية (كالزمان والمكان، والنوع، والجوهر، والسبب، والعدد..) والتي تُشكّل «الأطر الصلبة التي تضبط الفكر، فلا يسعه أن يتحرر منها إلا تحت طائلة تدميره لذاته»[25] هي مقولات ينبغي أن تكون بدورها «أموراً مجتمعية» أو «مفعمة بالعناصر المجتمعية» على حدّ قوله. فما كان كنط قد حاول جعله شرطاً قبلياً من شروط المعرفة، مبرّراً بذاته ولا حاجة بنا إلى البحث عن أصوله (ظنّاً منه أنه يلتف بذلك على الصعوبة التي أثارتها طروحات هيوم، كما رأينا) يعود دركهايم فيقترح إخضاعه للدراسة الاجتماعية عبر التساؤل عن الظروف المجتمعية التي ولدته. أي أن كنط ودركهايم يتفقان من حيث المبدأ على أن مساءلة الواقع والتحاور معه ليست ممكنة إلا عبر أطر فكرية ما، بغيابها لا تكون التجربة إلا كناية عن «منوعات حسّية»، كما يقول كنط. فالرجلان إذن ليسا استقرائيّين. غير أن كنط يجعل هذه الأطر الفكرية أو المعيارية خارجة عن الزمان والمكان، في حين يعتبرها دركهايم متزمنة ومتمكنة إذ تنشأ عن الخبرة المجتمعية. وبالتالي تختلف باختلاف ما يسميه الباحثون الاجتماعيون اليوم «بالبنى» المجتمعية.

---

(25) دركهايم، «الأشكال البسيطة من الحياة الدينية»، باريس، بوف، 1979، ص 13ـ 14.
- Durkheim, E., «Les formes élémentaires de la vie religieuse», P.U.F., 1979.

كان من الممكن أن يظل هذا الطرح الدركهايمي حرفاً ساقطاً، لولا أن الأبحاث الإناسية بالذات جاءت لتعطيه مدى رحباً[26]. لذا عاد هذا الطرح الذي أشار إليه دركهايم في كتابه المذكور، أي عام 1912، ليُستعاد من جديد في الستينات، ويوظّف في حقل المعرفة العلمية، بما فيها العلوم الدقيقة، وذلك مع رعيل من الباحثين، مثل كون ولاكاتوس وفيوور وفيرباند الخ. . ماذا يقول هؤلاء؟ وما شأن مقولهم بمشكلة المنهج؟

مع نظرية كون في «بنية الثورات العلمية»، وفيرباند في «خلافاً للمنهج»، وفيوور في «انشتاين وصراع الأجيال»، ولاكاتوس في «النقدية ونمو المعرفة»، يدخل البعد المجتمعي بوصفه عنصراً فاعلاً من عناصر التأثير على سلامة النظرية العلمية وتطورها. هكذا فالحدود التي يتوقف عندها أمثال بوبر تنفتح مع هؤلاء الباحثين إذ ينظرون ـ ضمن المجتمع الذي يحتل فيه العلم نصاباً رئيسياً ـ إلى حدود التجربة في دحض النظرية رغم تكذيبها لها.

إن أهل العلم الذين يعملون على فرع علمي ما، في الطبيعيات أو في الاجتماعيات، يشتغلون في الأوضاع العادية، أي تلك التي لا تكون فيها فروعهم معرضة لأزمات، على طائفة من المعايير أو المنظومات الفكرية، يسمّيها البعض «باراديغم» أو يسمّيها البعض الآخر «برامج» (ذهنية)، وهي عبارة عن منظومة القواعد أو الفرضيات العلمية المسلّم بها في فرع معرفي ما، بحيث تشكّل أدواته المعرفية النظرية. طائفة المعايير هذه تكون في الفترات العادية موضوعاً لإجماع أهل العلم ولاعتقادهم بصحّتها وفعاليّتها. ولكن لنفترض ـ على طريقة بوبر ـ أننا سجلنا معطيات اختبارية ما، وتبيّن لنا أنها لا تتفق مع المعايير القائمة أو المنظومة المتّبعة. بموجب عرضنا المبدئي لتطور النظرية العلمية، ينبغي أن يؤدي هذا الوضع الجديد إلى إعادة النظر بالمنظومة المتبعة. لكن رعيل الباحثين الذين أشرنا إليهم أعلاه يرون أن مسألة إعادة النظر هذه ليست أمراً يسيراً، بل قد تكون أمراً دونه خرق القتاد.

لنفترض، كما يقول لاكاتوس، أن فيزيائياً من عصر نيوتن اكتشف أن هناك كوكباً لا

---

(26) حول مجتمعية الزمان مثلاً، يستطيع القارىء أن يرجع إلى دراسة لي وورف عن معشر الهوبي في «الألسنيات والاناسة»، الترجمة الفرنسية دونويل ـ غونتييه، 1971 (النص الإنكليزي يعود إلى 1936)، وإلى دراسة ايفانز ـ برتشارد عن النوير: «النوير، وصف لأنماط الحياة والمؤسسات السياسية لدى أحد شعوب نهر النيل»، الترجمة الفرنسية، غاليمار، 1968 (النص الإنكليزي يعود إلى 1937) وخاصة الفصل الثالث.

- Whorf, B.L., «Linguistique et anthropologie», Denoél-Gonthier, 1971.
- Evans-Pritchard, E., «Les Nuer..», Gallimard, 1968.

يتّبع المدار الذي رسمته له النظرية (ن). هذه إذن مشاهدة تكذب مصداقية النظرية. هل يؤدي هذا التكذيب إلى إعادة النظر في النظرية؟ ليس بالضرورة. فمن الممكن أن تظل النظرية (ن) قائمة ومرعيّة الإجراء، بأن يبتدع المدافعون عنها بدعة تفسيرية جديدة، كأن يقولوا إن الخلل الحاصل في مدار هذا الكوكب ناجم عن وجود كوكب آخر غير معروف لدينا حتى الآن. للتحقّق من هذه البدعة ـ ونحن نستعمل هذه الكلمة عن قصد لنعني بها افتراضاً لم يكن من صلب النظرية، بل أقحم عليها تبريراً لها ـ نستشير فلكياً مختصاً بأمور مثل هذه الكواكب. ولنفترض أن الفلكي لم يكتشف لهذا الكوكب المزعوم أثراً. فهل يسقط في يد المدافعين عن النظرية. ليس بالضرورة. إذ إن بوسعهم أن يقولوا: ربما كان هذا الكوكب صغير جداً، بحيث لم يستطع مرصاد الفلكي أن يرصده. فنوجد عندئذ مرصاداً أشدّ فعالية من الأول لنضع هذا الزعم الجديد عن المحك، فلا نرى أثراً للكوكب العتيد. هل يكفي ذلك للتخلي عن النظرية (ن)؟ لا. إذ من الممكن أن يقال: ربما كان هناك غبار كوني يغلّف هذا الكوكب ويحجبه عن الأنظار. فنرسل مسباراً أو مجسّاً علمياً لرصد الغبار المذكور. فلا يعثر المجسّ ولا المسبار على مثل هذا الغبار. فيقال من جديد: ربما كان هناك حقل مغنطيسي يشوّش على أجهزة المسبار ويحول دون رصد الكوكب...

«باختصار، قد تنقضي سنوات وسنوات، بل حتى قرون، قبل أن يؤدي بروز وقائع منافية للنظرية (ن) إلى التخلّي عن هذه النظرية»[27].

هكذا يعتبر كون أن مسألة رد فعل أهل العلم تجاه الأزمات التي تواجهها منظومتهم الفكرية المتّبعة في فترة ما، «واحدة من الأطروحات الرئيسية» التي يعالجها كتابه «بنية الثورات العلمية»[28]. فلنصطلح إذن على أن الأزمة تبدأ عندما تصطدم النظرية العلمية بوقائع مضادة أو منافية لها، ولنسلّم كما يقول كون «بأن الأزمات شرط أولي وضروري لظهور النظريات الجديدة، ولنتساءل عن ردّ أهل العلم على هذه الأزمات» (بنية...، ص 114).

أول ما يلاحظه كون، من خلال تتبعه لتطورات أهم النظريات العلمية، إن أهل

(27) لاكاتوس، «النقدية ونمو المعرفة»، ضمن بودون وبوريكو «قاموس الاجتماعيات النقدي»، بوف، 1982، ص 92.

(28) توماس كون، «بنية الثوررات العلمية»، الترجمة الفرنسية فلاماريون، 1983، (النص الأمريكي كتب عام 1962).

(ترجم هذا الكتاب إلى العربية مرتين: الأولى صدرت عن دار الحداثة، ترجمة علي نعمة، والثانية في سلسلة عالم المعرفة (الكويت) ترجمة شوقي جلال. نعتمد هنا على الترجمة الفرنسية المذكورة).

العلم، رغم تزعزع ثقتهم بنظريتهم، أو بمنظومتهم الفكرية المتّبعة، لا يتخلّون عنها رغم أزمتها. جلّ ما تفعله الوقائع المضادة، في بداية الأمر، هو المساهمة في بلورة الأزمة أو اشتدادها في حال وجودها. لكنها بذاتها لا تستطيع أن تبرهن على خطأ هذه النظرية. فقد يقوم مؤيدو النظرية بما يقوم به العلماء عادة حين يواجهون بظاهرة شاذة لم يألفوها عند تطبيقهم لمنظومتهم الفكرية. هكذا فهم يبتدعون صيغاً جديدة من النظرية نفسها، ويعمدون إلى إعادات تركيب وتوليفات جديدة حتى يلغوا أو يستبعدوا أي تضارب ظاهرة بين النظرية والواقع. وقد يكون هذا السلوك مبرّراً. إذ لما كان من شأن النظرية أن تنكبّ على حل المشكلات التي يواجهها بها الواقع، فإن أهل العلم غالباً ما يعتبرون الواقعة المضادة لنظريتهم بمثابة المشكلة التي يفترض بهم أن يحلوّها من خلال منظومتهم، باعتبارها مشكلة كسائر المشكلات التي اعتادوا على حلّها، وبواسطة النظرية نفسها. لكنهم في حال الأزمة، لا يميزون بين ما يسميه كون «المشكلة أو الأحجية» وبين «المثل المضاد أو الواقعة المضادة» التي تكذب النظرية. هكذا يكون شأنهم، إذا جاز القول، شأن جماعة قبضت على حشرة من تلك الحشرات الصغيرة التي تسمى سراج الليل، فحسبوا أن فيها شرراً من نار، فشرعوا بالنفخ عليها تحت كومة من القش الجاف علّهم ينقلون الشرر منها إلى القش فيأخذ بالاشتعال.

ولكن ماذا لو طالت عملية النفخ، ولم يتمّ الاشتعال؟ لا شك أن أهل العلم يشرعون بفقدان ثقتهم في ما ينفخون فيه. وربما بدأوا بالتفكير في إعادة النظر بحساباتهم لكنهم مع ذلك لا يتخلون عن تلك النظرية التي أوصلتهم إلى هذه الأزمة. لماذا؟ الأرجح كما يقول كون، لأن النظرية العلمية عندما تصل إلى مصاف المنظومة الفكرية الفاعلة في فترة من الفترات، لا يعترف بسقوطها لدى أهل العلم الذين درجوا على اتباعها ما لم يتبين أن هناك نظرية منافسة أو جاهزة للحلول محلّها. ويتابع كون، في ما يمكن اعتباره رداً مكملاً لمنهجية بوبر، فيقول: «إن الدراسة التاريخية للتطور العلمي لا تكشف لنا عن أية عملية مشابهة للطرح المنهجي الذي يقوم على «تكذيب» نظرية ما بناء على مقارنتها المباشرة مع وقائع الطبيعة. . . ولست أعني بذلك أن أهل العلم لا يتخلّون عن النظريات العلمية، أو أن الاختبار والتجريب ليسا أمرين أساسيين في العملية التي تدعوهم إلى هذا التخلي. لكننا هنا إزاء نقطة رئيسية وهي: أن الموقف الذي يدفع أهل العلم إلى التخلّي عن نظرية كانت مقبولة في ما مضى يكون مبنياً دائماً على شيء أكثر من مجرّد مقارنة هذه النظرية مع العالم المحيط بها» (بنية. . .، ص 115).

هكذا ينتقل كون إلى الحكم بأن التخلّي عن منظومة معيارية ما هو في الوقت نفسه

قرار بتبنّي منظومة معيارية أخرى. وإلا كان لأهل العلم أن يكفوا عندئذ عن كونهم علماء. «فالتخلّي عن منظومة معيارية دون تبنّي أخرى مكانها يعني التخلّي عن العلم نفسه» (117). أمر شبيه باستقالة المرء من مسؤولياته. ورغم أن التاريخ لا يحتفظ لنا بأسماء العديدين ممن كان هذا شأنهم، فإن بعض العلماء قد هجروا العلم بالفعل إذ وجدوا أنفسهم عاجزين عن تحمّل حالته المأزومة، وعاجزين بالمقابل عن بلورة نظرية علمية بديلة(29). لكن موقفهم هذا قد لا يقلّل، في نظر أهل العلم، إلا من قيمتهم بالذات، لا من قيمة النظرية المأزومة التي غادروها! رغم أن هناك من قد يرى أن التعجب هنا ليس في محلّه. فقد اختلف الفقهاء على ما يبدو في أمر عامل يعمد في ساعة من الساعات إلى الإعراب عن نقمته بتحطيم آلات العمل نفسها مرة واحدة ويغادر المصنع. غير أننا نرتأي تأجيل البت في هذه المسألة الفقهية الدقيقة لنعود إلى سؤالنا الرئيسي: ماذا يفعل أهل العلم عندما تواجههم الوقائع المضادة لنظريتهم، في غياب النظرية البديلة؟ ربما كان لهم أن ينتظروا إلى ما شاء الله. خاصة إذا كانت هناك مشكلات أخرى تشغلهم في مجال اهتمامهم. والحق أننا رأينا لاكاتوس لا يستبعد انقضاء سنوات طويلة بل قرون على عملية التحايل على تفسير الواقعة المضادة. كما أن كون يذكرنا بستين سنة مضت على حسابات نيوتن ظلت خلالها الحركة المتوقعة، بموجب هذه الحسابات، لحضيض القمر لا تصل إلاّ إلى نصف ما كان مشاهداً. بل حتى في الحالات التي لا يجوز أن يقع فيها خطأ بسيط (إمّا لبساطة المبادىء الرياضية المستعملة في المسألة، وإما لأن هذا النوع من المعالجات مألوف ومعروف في مجالات أخرى) فإن الواقعة الشاذة والدائمة قد لا تحدث أية أزمة على الاطلاق. «فليس هناك مَنْ شك جدياً بنظرية نيوتن بسبب الاختلافات الحاصلة والمعروفة منذ زمن طويل بين هذه النظرية وسرعة الصوت، أو بينها وبين حركة المشتري. وقد حُلَّ هذان الإختلافان حلاً نهائياً وغير متوقع عبر تجارب أقيمت على الحرارة، وهي أقيمت على كل حال بصدد أهداف لا شأن لها إطلاقاً بالمسألة المعنية هنا. أما الاختلاف الثاني فقد زال مع النظرية العامة للنسبية بعد أن نشأت أزمة لم يكن له أي دور في نشأتها» (بنية. . . ،

---

(29) يروى أن مصطفى محمود، صاحب الكتابات الدينية التي تملأ مكتبات القاهرة منذ سنوات، كان في ما مضى من أهل العلم الطبيعي. وأن أجيالاً من الملحدين كانوا قد تخرجوا، في ذلك الحين، على يديه. وربما ألقى ما يقوله كون بعض الضوء على ما حارب الألباب في فهمه مؤخراً من انتقالات فجائية من معسكر «العلم» إلى معسكر الدين. وبديهي أن الفهم ينبغي أن يفتش عن النظرية المأزومة التي كانت وراء هذا الانتقال.

ص 120). والظاهر أن أياً من هذين الاختلافين لم يكن يبدو أساسياً بحيث يولّد ذلك الضيق الذي يرافق الأزمة. فقد كان بوسع أهل العلم أن يعترفوا بأنهما واقعتين مضادتين، وأن يتركوهما رغم ذلك جانباً، ريثما تهتم بهما أبحاث أخرى.. أما في تلك الأثناء فتظل النظرية العلمية، هنا نظرية نيوتن، بمنأى عن التكذيب والتأزم والتخلّي.

ينشأ عن ذلك أنه إذا كان للواقعة المضادة أن تحدث أزمة فعلية فينبغي أن تكون أكثر من ظاهرة أو واقعة مضادة بسيطة. والواقع أن هناك دائماً صعوبات ومشكلات من حيث تطابق النظرية مع الوقائع. ومعظم هذه الصعوبات تجد حلّها عاجلاً أم آجلاً. وغالباً ما يتم هذا الحل عبر عمليات لم تكن متوقعة من قبل المهتمين بها. فإذا تساءلنا عن الأسباب التي تجعل ظاهرة شاذة ما موضوعاً لمعالجات معمّقة دون غيرها «فليس بوسعنا أن نجد جواباً عاماً بالفعل على هذا السؤال»[30]. ولكن على افتراض أن ظاهرة شاذة صارت تعتبر، لسبب أو آخر، أكثر من مشكلة بالنسبة للعلم، فإن عملية الانتقال نحو الوضع المأزوم تبدأ عندئذ. تبدأ هذه الظاهرة بانتزاع الاعتراف بها أكثر فأكثر. ينصرف أهل العلم إلى بذل جهود مركّزة لحلّها. فإذا استمرت واستعصت على الحلّ، كان لبعض العلماء أن يعتبروها بمثابة الموضوع الملح الذي ينبغي أن تنصبّ عليه الجهود في فرعهم[31]. فيأخذون بشن الهجمات المركزة على نقطة المقاومة هذه. وهم في ذلك كله يتبعون قواعد المنظومة الفكرية المعتمدة إياها. ولكن، نظراً لأن المقاومة تظل صامدة، فإن هجماتهم التالية تأخذ بتعديل منظومة المعايير، على سبيل التجريب، تعديلاً وتضبيطاً مختلفين بعض الشيء. فيفلح أحد المهاجمين أو بعضهم في تحقيق نجاح نسبي. فإذا تكاثرت هذه التعديلات والتضبيطات، كان لها أن تفقد قواعد المنظومة المعيارية تماسكها المعهود ودقّتها العلمية المعروفة، لكنها تظل قائمة. غير أن الاختصاصيين ـ الاختصاصيون لا غيرهم ـ يأخذون يتشككون في مدى صمودها، ثم

---

(30) يضرب كون أمثلة عن ظواهر شاذة لا أهمية أساسية لها، أحدثت أزمة، وعن أخرى ظلت مودعة في غرفة الانتظار رغم وضوح أهميتها، (بنية. . . ، ص 120ـ 121).

(31) يعتبر التوسير في «قراءة رأسلمال» أن ماركس «لم يقدّم لنا نظرية في الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر ثم يردف: «**إن طرح وحلّ هذه المشكلات الملحة يعتبران في صدارة الأبحاث الماركسية**. لا فقط لأن المشكلة المتعلقة بمرحلة «عبادة الشخصية» تنتمي انتماء مباشراً إلى مثل هذه الأبحاث النظرية، بل أيضاً لأن جميع المشكلات الراهنة التي يعبّر عنها بعناوين مثل «الطرق القومية للانتقال نحو الاشتراكية» و «الطرق السلمية، أو غير السلمية تنتمي إليها أيضاً». «قراءة رأسلمال»، الجزء 2، ماسبيرو، 1967، ص 183 ـ 184.

- Althusser, L. «Lire le capital», II, Maspero, 1968.

يشرعون بالاختلاف حول طبيعتها. حتى أنهم يبدأون بإعادة النظر في حلول سابقة كانوا قد توصلوا إليها بناء على المنظومة إياها. وفي حين كانت هذه الحلول تعتبر بمثابة الحلول الصحيحة، تصبح مطروحة، والحالة هذه، على بساط التشكيك. هكذا تبدأ الأفواه والألسن تلهج بالكلام عن الأزمة، وعن النظرية المأزومة، وعن ضرورة إعادة النظر بها، أو التخلّي عنها. ولكن هكذا أيضاً يبدأ الحديث، من قبل الأحناف والحنابلة من أهل العلم، عن التحريف والتحريفية، وعن الردّة والارتداد وأحياناً عن النفس البرجوازي الصغير.

* * *

إذا كان القارىء قد بدأ يشتبه، عند هذه الأسطر، بأمر الطائر المحكي الذي لم تكن الصفحات السابقة كلها إلا صداه، فأخذ يلحظ أن ثمة نظرية مأزومة، أو نظريات مأزومة، مرعية رغم تأزمها في نطاقنا الثقافي، وأن ما قيل أعلاه ينطبق عليها كل الانطباق، فمن حق هذا القارىء علينا أن نطمئنه إلى أن اشتباهه في محلّه. فالمادية التاريخية كما صيغت في كتابات ماركس وانجلز نظرية علمية. بالضبط لأنها ـ حسب منطلقات بوبر ـ قابلة للدحض. وقد دحضت بالفعل من قبل وقائع مضادة عديدة. لكن المادية التاريخية هذه كما ترسّخت في أذهان المؤمنين بها إيماناً إمّعيّاً، أو كما هي لدى الذين لا ينفكون عن إغنائها «بالتعديل» كلما «جرحتها» واقعة مضادة، وبالإضافات والتأويلات، كشرّاح أرسطو في زمانهم، قد تحولت بفعل ذلك إلى نظرية غير قابلة للدحض ولا للتكذيب. نظرية مستعصية على الوقائع. أي أنها صارت نظرية ميتافيزيكية.

هذا لا يعني أننا ننزع عن الميتافيزيقا كل قيمة. بل إننا لا ندّعي أننا نرمي إلى نزع القيمة حتى عن الأوهام. شرط تسميتها باسمها: ميتافيزيقا وأوهام. وقد لا يجد المرء حرجاً كبيراً في تأييد دوبريه عندما يكتب، بعد ممارسة طويلة (نظرية وعملية): «إذا كان الدين داء، فينبغي لنا أن نعيش مع هذا الداء، وشفاؤنا منه يعني موتنا». أو «إذا كنا قد اكتشفنا أن طبيعة الشأن السياسي طبيعة «دينية» لا مشاحنة فيها، فإن من حقنا أن نرى في التنكّر للطوباوية والتخلّي عنها منتهى الطوباوية، وفي الحكمة المتبصرة التي تكمن وراء الارتياب «الوضعي» أقصى درجات الجنون»[32]. فهذا رجل يحتفظ لنفسه بحق رؤية الأمور على ما يرتأي ثم يسميها بأسمائها. ورغم أن الباحث الذي يسعى لأن يكون علمياً، يعتبر أن مهمته تقوم في جزء كبير منها على مناهضة الميتافيزيقا وتبديد الأوهام

(32) ريجيس دوبريه، «نقد العقل السياسي»، باريس، غاليمار، 1981، ص 67 و63.
- Debré, R., «Critique de la raison politique», Gallimard, 1981.

والإيمانيات على أشكالها، فإنه لا يذهب إلى حدّ القول إن هذه الميتافيزيقا لم تكن، أو لم تزل، ذات قيمة بالنسبة للعلوم التجريبية. وهو قد يعترف بأنه إلى جانب الأفكار الميتافيزيقية التي شكلت عقبة في وجه التقدم العلمي، كانت هناك أفكار ميتافيزيقية أخرى ساهمت في تقدم العلوم[33]. بل إننا إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية نفسانية، كما يقول بوبر (منطق. . . ، ص 35)، وجدنا أن الاكتشاف العلمي مستحيل إن لم يكن لدى المرء نوع من **الإيمان** بأفكاره إيماناً تبصيرياً محضاً بمعنى اتصاله بالبصيرة، وأحياناً إيماناً غامضاً لا يضمنه أي شيء من الناحية العلمية، فهو بهذا المعنى ميتافيزيقي بحت.

كل هذا لا بأس به ولا عليه. شرط أن تسمى الأمور بأسمائها فلا تتبلبل الألسن. لأنه إذا كان هناك ما يؤدي بالفعل إلى «أقصى درجات الجنون» كما يقول دوبريه، فهو هذا الخلط بين الأجناس والمزج بين الأنواع وعدم احترام اختلافها.

يعتبر السيد كون إذن أن للأزمة إذ تدب في أوصال النظرية العلمية الواحدة مفعولين عامين: مفعول يفعل في بداية الأمر، فيضفي على المنظومة المعيارية غموضاً وارتخاء في قواعد البحث العلمي العادي وعليه «بحيث أن البحث خلال الأزمة يشبه كثيراً البحث الذي عرفته فترة ما قبل نشأة المنظومة إياها» (بنية. . . ، 124)، ومفعول يفعل في النهاية، إذ تصل الأزمة إلى مفترقات ثلاث: فإمّا أن تستطيع النظرية حل الأزمة، بأن تبرهن أنها قادرة على حل المشكلة التي ولّدتها. وإما أن تظل المشكلة صامدة، فيقول أهل العلم عندئذ أنهم عاجزون عن حلها في الوقت الراهن ويحتفظون بها لأجيال قادمة، وإما أن تنتهي الأزمة ببروز مرشح جديد، أي نظرية بديلة، وتنشأ المعركة عندئذ لتبنّيها أو عدم تبنّيها. وهذه هي الحالة التي تهمنا.

وقبل أن نأتي على موقف المعارضين للنظرية الجديدة، عبر تمسكهم بالقديمة، يجدر التنبيه إلى أن الانتقال من نظرية مأزومة إلى أخرى بديلة لها وقادرة على توليد تقاليد جديدة في البحث العلمي، أمر أبعد ما يكون عن العملية التراكمية التي يفترض البعض أنها تتم انطلاقاً من تنويعات أو توسيعات تدخل على النظرية المأزومة. بل إن هذا الانتقال هو عبارة عن إعادة تركيب لقطاع بأكمله **على أسس جديدة**. إعادة تركيب تُغيّر من التعميمات النظرية، بل تغيّر أكثرها دلالة وأوّلية، كما تغيّر عدداً من المناهج والتطبيقات

(33) قد ينصرف باحث في اجتماعيات المعرفة إلى البحث ذات يوم عن دور اعتقاد الفلاسفة العرب الأوائل بإكسير الحياة والحجر الفلسفي، بل حتى ببساط الريح، في تطوير النظرة إلى الطب والكيمياء، وربما بعض قوانين الفيزياء.

المتعلقة بالمنظومة المعيارية التي تحكم هذه النظرية[34]. فاستيعاب الوقائع المضادة لنظرية ما ضمن الفكر العلمي العام هو أكثر بكثير من مجرد إضافة تنضاف إلى تلك النظرية أو اجتهاد عليها. بل هي غالباً ما تترافق مع تغيير في النظرية العامة إلى الأمور، بل إلى العالم بأسره، طبيعياً كان أم مجتمعياً، مما يستدعي في ما يستدعي، تركيباً جديداً يتناول الرموز والمصطلحات والكلام وأشكال التعبير والدلالات والمدلولات...

وبالضبط لأن ظهور نظرية جديدة أو مشروع نظرية جديدة، ينبىء بانكسار التقليد المتّبع في البحث العلمي، ويُدخِل، باتجاه الإرساء، تقليداً آخر مكانه بناء على المستجدّات المختلفة المشار إليها، فإن من المحتمل جداً أن لا يتم هذا الظهور إلا عندما يشيع الانطباع بأن التقليد الأول قد أصبح مثقلاً بالأغلاط الجسيمة. (وفي أحيان كثيرة قد لا يشيع هذا الانطباع إلا بكلفة «التجارب المريرة» كما يقول المعلم الثاني في العصور الحديثة).

فالسؤال، إذن، كيف يتصرّف أهل العلم الذين درجوا على الاشتغال بنظرية علمية ما، عندما يبدأون يعون، وإن بالتجارب المريرة، أن هناك شيئاً ما لم تعد تُجدي المكابرة إزاء نواقصه واختلالاته في مستوى من المستويات النظرية؟ سؤال يتطلب للإجابة عليه إحاطة بأمور معرفية شتّى قد تتعلّق بالنفسانيات، وقد تتعلق بالاقتصاد، بل ربما تعلقت بالأخلاق، أو بالاقتصاد الجنسي، أو بصراع الأجيال، وبأمور أخرى، بحيث لا تقتصر على الاطلاق على النظرية الابستمولوجية المجرّدة. فحتى لو اجتمعت كل الشروط اللازمة للانتقال من نظرية مأزومة ما، إلى نظرية أخرى بديلة، كما يشترط كون، يظل أن هناك الكثيرين من «أهل العلم» (ها نحن قد بدأنا نضع التسمية بين مزدوجتين) ممن لديهم مصالح خاصة في الحفاظ على النظرية المأزومة رغم تأزمها. فهم، بتعابير اقتصادية، معرّضون لدفع تكاليف تخلّيهم عن هذه النظرية، فضلاً عن دفع تكاليف تبنّيهم للنظرية الجديدة. وهذه التكاليف قد تختلف باختلاف الحالات. فهي معقّدة ومتعدّدة الجوانب. كأن يكون على الواحد منهم أن يتعلّم لغة جديدة، أو أن يحيط بفرع معرفي لا عهد له به، أو أن يتخلّى عن تصوّر معيّن للعالم يشكّل جزءاً (قد يكون عزيزاً، والحق يقال) من حياته، أو أن يتبرّأ من عدد من المواقف السابقة أو الكتابات السابقة، أو يتعرّض لمحاسبات على تلك المواقف في حال تبرّئه منها...

---

(34) كون، «بنية...»، ص 120ـ 121. ويعبّر بوبر عن الفكرة نفسها بقوله: «إن تقدم العلم لا يعود إلى التراكم التدريجي المطّرد لاختباراتنا، ولا هو يعود إلى استعمال حواسنا استعمالاً أفضل فأفضل...»، (منطق الاكتشاف...، ص 285).

الخ. هناك إذن مجال للرهان على أن هناك كثيرين سيحاولون الحفاظ على النظرية المأزومة، فيسعون إلى امتصاص واستيعاب وتأويل الحالات التي تنمّ عن عدم توافقها مع معطيات التجربة والاختبار، بأن يطرحوا افتراضات، أو يأتوا ببدع، يستوجب التحقّق من جدواها أو عقمها فترة طويلة من الزمن، كما رأينا.

لذا نجد باحثاً مثل فيوور[35] يُلفت الانتباه في هذه الحال التي نعالجها إلى وجود المصالح المرتبطة بالوضع المجتمعي لبعض «أهل العلم». أن الأطروحة المركزية التي يبني عليها فيوور كتابه المذكور تقوم على أن التقدم العلمي، عبر تطور النظريات، غالباً ما يتم عبر صراع بين أهل العلم ينقسمون فيه حسب الأجيال التي ينتمون إليها[36]. والواقع أن تكاليف التخلّي والتبنّي التي يقتضيها الانتقال من نظرية مأزومة إلى نظرية بديلة يغلب أن تكون بالنسبة لباحث شاب أقلّ مما هي عليه بالنسبة لباحث من الأساطين المطمئنين إلى وضعهم العلمي المكرّس (سواء اشتقت هذه الكلمة من التكريس والتطويب أو من الكراسي والمنابر). وتكاد هذه التكاليف تتلاشى إذا كان الباحث المذكور شاباً **وهامشياً** في الوقت نفسه، أي أنه لم يبنِ لنفسه موقعاً بعد في المؤسسات العلمية القائمة، (كما كانت الحال بالنسبة لانشتاين الذي يتخذه فيوور نموذجاً لتحليله) ناهيك بالمؤسسات السياسية. إذا كان الأمر كذلك، فإننا هكذا نصل إلى نتيجة مفادها **أن الاعتقاد بمنظومة من المعايير ينتج لا عن جدواها الموضوعي العلمي بل ربما كان ينتج عن فعل إيمان بها**. وأن فعل الإيمان هذا يتعيّن بناءً على عوامل مجتمعية.

لنفترض أن (م) و (مَ) يمثلان مجموعتين من المعطيات الاختبارية والتجريبية بحيث إن (م) ليست مستوعبة في (مَ)، ولا (مَ) في (م). لقد رأينا أنه يكاد يكون من المستحيل أن نقول عن منظومة من المعايير أو الأفكار، ولنسمّها النظرية (ن)، أنها بصورة لا مشاحنة فيها غير متفقة مع بعض المعطيات الواقعية (إذ إن النظريات جميعاً، بما فيها الميتافيزيقة، قادرة دائماً على إيجاد مجموعة من الوقائع المتفقة معها). كما رأينا من ناحية أخرى، أنه يستحيل دحض نظرية ما دحضاً كاملاً (لكل الاعتبارات التي ذكرناها). لذا يستحيل على المرء، في كثير من الحالات، أن يحسم أمره موضوعياً في الاختيار بين نظريتين (ن) و (نَ) إحداهما تفسّر (م) تفسيراً جيداً أو كلياً، لكنها لا تفسّر (مَ) إلا تفسيراً سيئاً أو جزئياً، والأخرى تفسّر (مَ) تفسيراً جيداً أو كلياً، لكنها لا تفسّر (م) إلا

(35) فيوور، «انشتاين وصراع الأجيال»، بروكسل، كومبلكس، 1978، ص 155 وما يليها.

(36) كان كون قد أشار إلى مسألة صراع الأجيال هذه مرتين في كتابه المذكور (ص 131 و199) دون أن يسميها صراعاً. بل يتحدث عن «أشخاص شبان أو حديثي العهد بالوسط العلمي» أو عن «شبان وجُدُد».

تفسيراً سيئاً أو جزئياً. أفلا ينتج عن هذه الصعوبة أن الاعتقاد بواحدة من النظريتين إنما هو أمر لا شأن للعقل المجرد والمتجرّد به، وأنه فعل لاعقلاني يتفسّر في نهاية التحليل بناءً على عوامل مجتمعية؟

فإذا دفعنا هذا المنطق خطوة أخرى، كان بوسعنا أن نلغي الفرق بين العلم وما عداه إلغاء يكاد يكون تاماً[37]، وأن نرى في الخلافات والنزاعات «العلمية» مواقف متعارضة بل مجرّد معارضات تعود في عمقها أو في «نهاية» التحليل» ـ على حدّ تعبير عزيز ـ إلى معارضات ايديولوجية أو دينية أو سياسية، ويكون حالنا مع هذه الايديولوجيا كحال الشاعر إذ يقول: فإنك كالليل هو مُدركي، وإن خلت أن المنتآى (العلمي) عنك واسعُ.

ربما كانت الصعوبة التي أوصلنا البحث إليها، حول اختلاط الموقف العلمي بالاعتبارات الايديولوجية، في أصل المواقف المتطايرة شظايا في اتجاهات عديدة. فنجد باحثاً مثل فايرباند يدعو بشيء من السخرية، (بعد أن وضع عشرات الأبحاث حول المعرفة العلمية) إلى طرح المقولات العلمية على التصويت أو الاستفتاء العام من أجل الوقوف على مدى صحّتها، كوسيلة لتجاوز الصعوبة المذكورة[38]. لكننا نرجىء مناقشة هذا الاقتراح إلى فرصة أخرى، ربما لأننا نحمله على محمل الجدّ فلا نؤجّله من باب الاستخفاف به. فننصرف الآن إلى مناقشة اقتراحات أخرى.

فما دام الموقف الذي نتبنّى بموجبه منظومة من المعايير أو من الأفكار يظل محكوماً بعوامل مجتمعية، وبمواقف ايديولوجية، لا بمواقف عقلية مجرّدة ومتجرّدة، أفلا يكون من الأسلم تبنّي المعادلات المجتمعية والشخصية التي هي أفضل من غيرها، إمّا لأنها تجري باتجاه التاريخ مثلاً (ماركس)، أو لأنها تنسجم مع القيم الأخلاقية العليا (مدرسة فرانكفورت)، أو لأنها تؤمّن لنا خلوداً في الحياة الأخرى (الدين، والإسلامي منه خاصة)؟

---

(37) بل إن هناك من يلغيه بالفعل، وأن من زاوية مخصوصة، إذ يعتبر العلم، فضلاً عن التقنيات، بمثابة الايديولوجيا. (أنظر هابرماس، إذ يُعنون كتابه «التقنية والعلم بوصفهما ايديولوجيا». الترجمة الفرنسية دونويل ـ غوتنييه، 1978 (كتب الأصل الألماني عام 1968).
- Habermas, G., «La techinque et la science comme idéologie», 1978.

(38) قام الباحثان الاجتماعيات كابفرر ودوبوا باستقصاء تبيّن منه أن نسبة 30,5٪ من الفرنسيين يعتقدون أن «من الصحيح تماماً» أن الشمس تدور حول الأرض. وأن نسبة 35٪ من الفرنسيين يؤمنون بالصحون الطائرة. أنظر: «كش علم، استمرار الأساطير لدى الفرنسيين»، المنشورات العقلانية الحديثة، باريس، 1981. للرقمين المذكورين أعلاه، انظر ص 71 و254.
- Kapferer et Dubois, «Echec à la science», Paris, 1981.

# نظرة ثانية إلى ابن خلدون(*)

من عجيب الأمور أن أحداً من الباحثين العرب لم يقارن بعد بين ابن خلدون وداروين، بحيث يجعل صاحب «المقدمة» سبّاقاً إلى القول بالتطورية الحِياويّة (البيولوجية). مع أن عدداً من هؤلاء الباحثين قد سعوا إلى جعل الرجل رائداً لفلسفة التاريخ حيناً، وعلماً من أعلام المنظرين للدولة، حيناً آخر. كما جعلوه أباً لـ «علم» الاجتماع تارة، وأناساً (انتروبولوجياً) قبل أوان المواسم طوراً. هذا عندما لم يجعلوا منه علاّمة في العقلانية أو أسطوناً من أساطين المادية والجدلية. مع أن عبد الرحمن ابن خلدون كان قد كتب أسطراً جليلة في مقدمته يحكي فيها عن «استحالة بعض الموجودات إلى بعض» على نحو من الترتيب والإحكام «لا تنقضي عجائبه... ولا تنتهي غاياته» (ص 95)(**). كما يتحدث عن «التدرّج» وعن «اتصال» بعض ببعض، وعن «الاستحالة» صعوداً وهبوطاً. وهي، مثلاً، مفردات ومفاهيم لا تحتاج إلاّ إلى قسط بسيط من الأدلجة العلمويّة حتى يُصار إلى تقريبها من مفاهيم التطورية الحِياويّة وتطويبها رائدة لها: «ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من **التدرّج**: آخر أفق المعادن متّصل بأول أفق النبات، مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النباتات، مثل النخل والكرم، متّصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف. ومعنى **الاتصال** في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعدّ بالاستعداد الغريب لأن يصير أوّل أفق الذي بعده. واتّسع عالم الحيوان وتعدّدت

---

(*) نُشرت في كتاب جماعي بعنوان «مجموعة مقالات وأبحاث تكريماً للأستاذ والمفكّر اللبناني فريد جبر»، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1989.

(**) تحيل أرقام الصفحات إلى طبعة دار إحياء التراث العربي لمقدمة ابن خلدون، إلاّ إذا أشرنا إلى خلاف ذلك.

أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرويّة» (ص 96)[1]. لكننا لا ندري بموجب أية حكمة كان ابن خلدون، قاضي المذهب المالكي في مصر، يتدبّر أمره مع مسألة خلق الإنسان من طين، كما جاء في الكتاب العزيز. وهي مسألة يصعب التوفيق بينها وبين القول بأن الحيوان قد اتّسع عالمه وتعدّدت أنواعه «وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان». لكن الذين أرخوا لحياة الرجل وفكره أشاروا إلى متاعب كان يلقاها خلال إقامته في القاهرة مع «بعض» الشيوخ والفقهاء الذين طعنوا في مؤهلاته لتبوّء المنصب المذكور. فيقول محمد عابد الجابري، مثلاً، «لقد أثارت[2] مكانة ابن خلدون في مصر وإعجاب الناس به، خاصتهم وعامتهم، صدور العلماء وأصحاب المراتب، فحقدوا عليه وأكثروا من السعاية ضده والتشهير به.. وباستثناء سلوكه الشخصي الذي بالغ بعض خصومه في التشهير به، فإن هجومات منافسيه كانت مركزة على التشكيك **بأهليته العلمية** وجدارته بالمناصب التي كانت تسند إليه من تدريس وقضاء» (العصبية..، ص 47).

فلعلّ هذا التشكيك في الأهلية العلمية ناجم، على الأرجح، عن مزاعم قاضي القضاة بأن الإنسان قد تدرّج في تكوينه انطلاقاً من الحيوان، بل من الجماد. وهكذا لا يعود من شأن أحد من المؤمنين أن ينحو باللائمة على داروين إذ يزعم أن البشر الأجلاّء متحدّرون من سلالة القرود، بل الإنحاء على ابن خلدون يصبح والحالة هذه أول أوجب.

* * *

كان محمود أمين العالم قد عبّر ذات يوم، باختصار، عن تباين وجهات النظر بين دارسي مقدمة ابن خلدون، فقال: «ما أشدّ الاختلاف بين الدارسين حول فكر ابن خلدون في مقدمته. بل ما أشدّ المغالاة أحياناً في تقييم هذا الفكر. فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلاً، وإنما هو مجرّد واصف طوبوغرافي لأحداث المغرب في عصره. وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية. وهو عند دارس

(1) عندما نقل الأستاذ فنسان مونتي مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية ترجم كلمة «استعداد» بـ évolution. مما يجعل تعجبنا الذي استهلينا به هذه الصفحات تعجباً محدوداً. خاصة إذا قرأنا عند الأستاذ محمد عابد الجابري أن «بعض الباحثين» أرادوا ـ كما يبدو ـ أن يستنتجوا من الفقرة التي أوردناها أعلاه ومن «مثيلاتها» أن ابن خلدون «قد سبق داروين إلى نظرية التطور» (العصبية والدولة، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 94).

(2) يريد المؤلف أن يقول «أوغرت».

ثالث مجرّد امتداد للمدرسة المشائية والأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الإسلامي. وهو عند رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الغزالي خاصة. وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسططالي. وهو عند دارس سادس زنديق يتّخذ من الدين تقيّة أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته، بل لعلّه يتركه عند عتبة نظرياته العقلانية. وهو عند دارس سابع متديّن عميق التديّن، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلاّ امتداداً وتجسيداً لرؤيته الدينية. وهكذا.. وهكذا»[3]. حتى ليخال الجاهل أن المقصود من بيت المعرّي: والذي حارت البرية فيه.. إنما هو الفكر الخلدوني بالذات. غير أن العالم يسجّل «أن هؤلاء الدارسين جميعاً ـ على اختلاف آرائهم ـ يُجمعون أو يكادون، على أن ابن خلدون **مفكر عقلاني**...» (ص 35). وهو رغم ما يبدو تحفظاً على هذه العقلانية[4] يعود في نهاية ما سمّاه «هذه الإلمامة السريعة ببعض المفاهيم الابستمولوجية في فكر ابن خلدون» (ص 48) إلى القول «إن فكره.. فكر **عقلاني** تجريبي مادي متوافق مع معطيات فكره الديني»، بل إن هذا الفكر «.. وإن يكن امتداداً للفكر العربي الإسلامي عامة وللفقه الإسلامي خاصة.. فإنه يعتبر **قطيعة إبستمولوجية** (معرفية) معه» (ص 48). هذا رغم أن الكاتب كان قد كتب قبل صفحتين «إنه قد يكون من الخطأ أن نقيم تناقضاً أو توازياً أو ثنائية استبعادية بين ابن خلدون رجل الفكر العقلاني التجريبي، وابن خلدون رجل الدين. فهما متناسجان متداخلان أحياناً إلى حدّ التواحد، وأحياناً إلى [حدّ] التمايز، ولكن دون انفصال أو انقطاع مطلق» (ص 46). هكذا يظل الجاهل على جهله: قطيعة مع الفكر الإسلامي أم امتداد له؟ وإذا كان رجل الفكر العقلاني ورجل الدين متناسجين متداخلين فمن أين جاءت القطيعة المعرفية إذن؟

هذه «القطيعة» التي يتحدث عنها العالم بتردّد عام 1968 (ضمن أجواء ألتوسيرية لم تكن خافية)، سرعان ما وجدت من يطوّبها ويكرّسها. إذ لا يشك مهدي عامل في دراسته حول «علمية الفكر الخلدوني»[5] أن هذا الفكر قد «**قطع** الظاهرات عن كل مبدأ خارجها.. في معزل عن كل عالم غيبي» (ص 79). «واستبدل التأويل بالتفسير، فكان

(3) «مقدمة ابن خلدون. مدخل ابستمولوجي»، مجلة الفكر العربي، عدد 6، 1968، ص 35.

(4) «على أن ذلك قد يثير بعض القضايا الإشكالية. فالقول بالعقلانية وحدها، أو بالسببية وحدها، أو بالواقعية وحدها، قد لا يُسهم في التحديد الدقيق لفكر ابن خلدون. فالقول بالعقلانية لا يستبعد القول بالماورائية أو المثالية. فما أكثر العقلانيين المثاليين...». (محمود أمين العالم، ص 35، المرجع إياه).

(5) في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، 1985.

التفسير، بالضرورة، مادياً، وكان علمياً من حيث هو مادي» (ص 79)، وأن هذا الفكر العلمي المادي تمّ «ضد الفكر الديني بالذات» (ص 68). فإذا كان للغربيين أن يباهوا بثورة كوبرنيكوس أو بثورة كنط، فإن عامل لا يجد حرجاً في الحديث عن «ثورة» أحدثها الفكر الخلدون وأن «ثورة ابن خلدون تكمن بالضبط في أنه حرّر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني» (ص 78) بل «ضد هذا الفكر الديني بالذات كان على التاريخ أن ينبني في علم».

هذا وكان الجابري، قبل العالم وعامل، قد أكثر الكلام في «العصبية والدولة» عن «النظرة **العلمية**» عند ابن خلدون «لشؤون الحكم والاجتماع» وعن «**عقلانية** ابن خلدون على الرغم من إيمانه» (ص 126)، وعن «امتزاج الروح الدينية الإسلامية [لديه] مع الروح العقلانية» (ص 125) وعن أن «قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد [لدى ابن خلدون، بالطبع] على العقل وحده، دون الحاجة إلى شرع» (ص 114)، ومثل هذه الأحكام كثير. وسيكون لكل منها، في نقاشنا، إبّان. إلا أن هذه الأحكام التي يطلقها كثيرون ـ من الجابري، إلى العالم، إلى عامل، إلى غيرهم كما سنرى ـ والتي تنتمي إلى الايديولوجيا المفاخرة، كما كان يقول الآخر، تجد أصولها عند باحثين غربيين كانوا قد مهّدوا لمثل هذه الأحكام منذ أوائل الستينات. ففي عام 1960 كان جورج لابيكا قد وضع كتاباً بعنوان «عقلانية ابن خلدون»، واتبعه بآخر عام 1968 بعنوان «السياسة والدين عند ابن خلدون»[6] لم يكن فيه شك لديه بأن «المقدمة التي تعلن بلوغ التاريخ سن الرشد لا تقرّ بإمام سوى العقل» (ص 36) وأن ابن خلدون رائد من رواد «الدفاع عن الموضوعية في التاريخ» (ص 41)، وأن اعتزاز ابن خلدون [بعقلانيته، على الأرجح] «لا يعدله سوى الاعتزاز الديكارتي» (ص 30) إلى أن يختتم الكتاب بعبارة تقريرية «أننا بالفعل أما مذهب عقلاني» (ص 248).

هذا حديث العقلانية. أما حديث «المادية» و «الجدلية» فكان قد استهله إيڤ لاكوست عام 1966 حين وضع كتابه «ابن خلدون. ولادة التاريخ الماضي للعالم الثالث»[7]، حيث يجد المرء أن عليه (ربما من وقع المفاجأة) «أن لا يؤخذ بالطابع

---

(6) Georges Labica, Politique et Relition chez Ibn Khaldoun, Paris, 1968. تعريب د. موسى وهبي ود. شوقي دويهي، دار الفارابي، بيروت، 1980، تحيل أرقامنا إلى الترجمة العربية.

(7) Ives Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire passée du tiers monde, Maspero, 1966, 1969.

ترجمة الدكتور ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، 1974. تحيل أرقامنا إلى صفحات الأصل =

الجدلي العميق للفكر الخلدوني» (ص 209، 198). «فابتداء من اللحظة التي نأخذ فيها بالحسبان أن مفاهيم ابن خلدون جدلية، ترتدي هذه المفاهيم كل أهميتها وكل معناها» (ص 209، 199). هكذا يقرأ لاكوست عند ابن خلدون «مبادىء الجدلية» كما هي، مثلاً، عند هيجل: «فبمقدورنا أن نتبيّن طبعاً الميزتين الأساسيتين للجدلية الهيجلية: مبدأ الفعل المقابل والترابط الشامل من جهة، ومن جهة أخرى مبدأ التحول الشامل والتطور المستمر» (ص 198) رغم أن من النافل «أن نبحث في كتاب ابن خلدون عن عرض متلاحم لمبادىء فلسفية للجدلية» (ص 199)[8].

ربما كان من مصلحة القارىء العربي أن يعلم أن لابيكا ولاكوست اللذين سهّلا الكلام عن عقلانية ابن خلدون وماديته وجدليته وعلميته، كانا يقومان بإطلاق مثل هذه الأحكام دون أن يقرأ واحدهما «مقدمة» الرجل باللغة التي كتبت بها. فجورج لابيكا الذي قد يكون مفكراً كبيراً، لم يكن يقرأ العربية ولا يكتب بها عندما ألّف كتابيه عن ابن خلدون[9]. كما أن لاكوست هو الآخر كان يعتمد في فهمه لابن خلدون على ما قرأه بالفرنسية من «مقدمة» الرجل التي كان قد ترجمها دي سلان في القرن التاسع عشر[10].

---

= الفرنسي وإلى صفحات الترجمة العربية التي تعتبر نموذجاً عن الاستهانة بالعمل الفكري. يكفي في ذلك أن نعلم أن المترجم لم يحقق نصوص المقدمة التي استشهد بها المؤلف بل أعاد ترجمتها إلى العربية من جديد.

(8) ينعكس هذا الكلام المكتوب بالفرنسية عام 1966، والمترجم إلى العربية عام 1974، على كتابات اليوم بصورة لا يرقى إليها التحفظ: «إن جدلية ابن خلدون هذه التي ميزته عن أسلافه المفكرين الفلاسفة الإغريق لم تبلغ مستوى المادية الذي عرفته الجدلية مع الماركسية. علماً أن جدلية ابن خلدون تتميّز عن جدلية هيغل في كونها غير مثالية بالمعنى المعروفة به جدلية الفيلسوف الألماني. تقف جدلية ابن خلدون في منتصف الطريق [بالضبط] بين ما طرحه هيغل وما طرحه ماركس. . . تقف عند ابن خلدون ومعارف عصره» (د. فريديريك معتوق، تطور الفكر السوسيولوجي العربي، دار جروس برس، بدون تاريخ، صدر الكتاب أواخر عام 1987).

(9) في عام 1978، وخلال مؤتمر عقد في الجزائر حول فكر ابن خلدون، يقول لابيكا في معرض ذكرياته «لقد دفعني حماسي غير آبه بعدم معرفتي اللغوية، فباشرت بضع سنوات متتابعة بجولة تمحيص في الميدان العربي ـ الإسلامي» (عودة إلى مقدمة ابن خلدون، الفكر العربي، عدد 6، 1978، ص 51). كما أنه يقول ـ ربما من باب رفع العتب ـ أنه عندما عنون كتابه الأول «عقلانية ابن خلدون» كان قد اختار «عنواناً استفزازياً» (المقالة نفسها، ص 52).

(10) انظر اشارته إلى ذلك في هامش الصفحة 15 من كتابه المذكور.
ويقول فنسان مونتي، الذي ترجم «المقدمة» من جديد إلى الفرنسية عام 1968: «إن الترجمة الفرنسية الوحيدة للنص الكامل للمقدمة، وهي ترجمة دي سلان، قد شاخت وهرمت. وهي قد مضى عليها قرن من الزمن وكثرت تجاعيدها. ويتبيّن لنا مضمون هذه الترجمة عبر المسافات التي حالت بين المترجم وموضوعه، عن غير قصد منه: إذ إن المراجع التي نملكها اليوم لم تكن في ذلك الحين =

وأن هذين الأستاذين لا يوافقان اليوم على قيام أحد تلامذتهما بإعداد أطروحة عن مفكر ما لم يكن يتقن اللغة التي كتب بها هذا المفكر.

لكن ما هو أهم هو أن هؤلاء الباحثين في فكر ابن خلدون لا يجدون إزاء النقص الحاصل في مفاهيمه ومفاهيمهم إلاّ أن يُسقطوا مفاهيم ومصطلحات انتزعت من بناها الثقافية التي ولّدتها وأقحمت على بنى ليس لها فيها كبير دلالة. ويغيب عنهم أن اسقاطهم لها لا يخولهم حقّ التوهّم بوجود قاعدتها الاجتماعية (الاجتماعية لا المجتمعية) التي ولدتها. إن مصطلحات كالعقلانية والمادية والجدلية والعلمية والموقف العلمي والقطيعة المعرفية أدوات ينبغي استعمالها بحذر شديد عند الكلام على مقدمة ابن خلدون، تحت طائلة تحوّلها إلى تعاويذ سحرية تزيّن للباحث أنها ستقيه شر البحث وما يصفون. كان ابن خلدون قد ذكر لنا من جملة تجاربه الشخصية، تجربته مع ما سمّاه «بالحالوميّة»، وهي تقوم على ذكر «كلمات أعجمية» تكشف للمرء إذا قالها قبل النوم عن مخبئات المستقبل الذي يتطلع إليه. لنقرأ وصفه لهذه التجربة المعبّرة: «وقد وقع في كتاب الغاية وغيره من كتب الرياضيات ذكر أسماء تذكر عند النوم فتكون عنها الرؤيا فيما يُتشوَّف إليه ويسمونها الحالومية. وذكر منها مسلمة في كتاب الغاية حالومة سمّاها حالومة الطباع التامّ، وهو أن يقال عند النوم بعد فراغ السرّ وصحة التوجه هذه الكلمات الأعجمية وهي: تماغس، بعدان، يسواد، وغداس، نوفناغادس، ويذكر حاجته، فإنه يرى الكشف عمّا يسأل عنه في النوم. وحكي أن رجلاً فعل ذلك بعد رياضة ليال في مأكله وذَكَره، فتمثل له شخص يقول له أنا طبّاعك التامّ، فسأله فأخبره عمّا كان يتشوّف إليه. **وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مراءٍ عجيبة واطّلعت بها على أمور كنت أتشوّف عليها من أحوالي**» (ص 105). نعم: تماغس، بعدان، يسواد، نوفنا غادس. جدلية، عقلانية، مادية، قطيعة معرفية. من قال إن السحر وفعالية الكلم وقف على المجتمعات الغابرة وفعل من أفعال مثقفيها وحدهم؟

---

= بمتناوله. فضلاً عن أن معرفته بالعالم الإسلامي كانت معرفة كتبية قبل كل شيء. وفي أية حال، ينبغي تصحيح هذه الترجمة على ضوء الملاحظات النقدية التي أخرجها ر. دوزي ونشرها في «الصحيفة الآسيوية» (جورنال آسياتيك، رقم 14، 1869، ص 133ـ 218) [85 صفحة من الملاحظات النقدية!] وعلى ضوء ما كتبه أ. بومباتشي في «حوليات معهد الاستشراق الجامعي في نابولي» (3، 1949، ص 349ـ 472). من ناحية أخرى، أن هذه الترجمة الفرنسية التي تجمع بين التقعُّر وعدم الأمانة à la fois pompeuse et infidèle، والتي تتعامل مع النص «بحرية واسعة»، لم تعد تتفق مع المعايير المطلوبة اليوم في مثل هذا الحقل من العمل». (ص XXXVI).

- Discours sur l'histoire Universelle (Al-Muqddima). Traduction nouvelle, préface, notes et index par Vincent Monteil. Beyrouth, 1968.

فلننتقل إذن، مؤقتاً، من متن الموضوع إلى بعض حواشيه.

1 ـ تتبيّن الأهمية التي يوليها ابن خلدون للسحر من خلال الموقع الذي يخصّه به أثناء كلامه على «العلوم العقلية وأصنافها» في الباب السادس من المقدمة. فهو يُفرد له فصلاً خاصاً بعنوان «علوم السحر والطلسمات» يكاد يكون، من حيث حجمه، أكبر الفصول المكرّسة للعلوم (سبع صفحات، وهو يأتي من حيث الكم بعد الفصل الذي يتحدث عن الكيميا: عشر صفحات. هذا بينما لا يخصّ المنطق مثلاً إلاّ بثلاث صفحات، والطب بصفحة واحدة، والطبيعيات بنصف صفحة).

وكان منذ تقديمه العام للكلام على هذه العلوم قد خصّ «السحر والنجامة وما يتبعها من الطلاسم» بلفتة خاصة.. فبعد تصنيفه للعلوم العقلية التي هي «علوم الفلسفة والحكمة» الأربعة، أي المنطق والطبيعيات والإلهيات والتعاليم (التي تنقسم إلى الأرثماطيقى والهندسة والهيئة والموسيقى)، وتنبيهه إلى «أن أكثر من عني بها من الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمّتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما فارس والروم» (ص 479)، لا ينسى أن ينبّه إلى أنه «كان للكلدانيين ومن قبلهم من السريانيين ومن عاصرهم من القبط عناية بالسحر والنجامة وما يتبعها من الطلاسم. وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فاختصّ بها القبط وطمى بحرها فيهم كما وقع في المتلوّ من خبر هاروت وماروت وشأن السحرة وما نقله أهل العلم من شأن البرابي بصعيد مصر. ثم تتابعت الملل بحظر ذلك وتحريمه، فدرست علومه وبطلت كأن لم تكن، إلاّ بقايا يتناقلها منتحلو هذه الصنائع، والله أعلم بصحتها، مع أن سيوف الشرع قائمة على ظهورها مانعة من اختبارها». فقرة طويلة نسبياً، إذا ما قيست على ما خصص لكل من العلوم إجمالاً: ثلاثة أسطر للتنويه «بالبحور الزاخرة» لسائر العلوم العقلية في آفاق فارس والروم وأمصارها. ثلاثة أسطر للعلم الطبيعي، وسطر واحد للإلهي... لكن هذه الفقرة تكاد تكون كذلك تنويهاً بأن السحر، بوصفه علماً من العلوم العقلية، كان ممهّداً للعلوم التي زخرت بحورها عند الأمّتين العظيمتين، إن لم يكن في أساس هذه العلوم. أما تحفّظ الرجل حول «صحتها» («والله أعلم بصحّتها») فيجد تخفيفاً كبيراً من وطأته إذ نعلم أن «سيوف الشرع» لا تفسح في المجال أمام التحقق من هذه الصحة بما هي «مانعة من اختبارها»، مما يترك مجالاً للظن بأن صحتها قد تكون بدون تحفّظ في حال رفع المنع عن الاختبار. ثم أنه يعود مرة أخرى قبل اختتام الصفحات الأربعة التي عرّف خلالها تعريفاً موجزاً بالعلوم العقلية، إلى الكلام عن السحر والطلسمات، فيجعلها هذه المرة في عداد علوم التعاليم، إلى جانب الحساب والهندسة... «واقتصر كثيرون على

انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات. .» (ص 481). لكنه في الحين الذي لم يذكر فيه اسم أيّ واحد من المشتغلين لا في علوم التعاليم ولا في غيرها من أصناف العلوم العقلية، نجده يخصّ بالذكر واحداً من المشتغلين بالسحر والطلسمات فينوّه بـ «مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل الأندلس» بوصفه مَنْ «وقفت الشهرة [عليه] في هذا المنتحل». وهو عندما يتابع القول «ودخل على الملّة من هذه العلوم [التعاليم وما ينضاف إليها من السحر. .] وأهلها داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلّدوا آراءها» يستدرك مضيفاً: «والذنب في ذلك لمن ارتكبه. ولو شاء الله وما فعلوه» (ص 481). وربما رأى المرء في هذه الجملة الأخيرة أسباباً تخفيفية لهذا «الذنب» تتضح لنا دواعيها عندما نعلم، فيما بعد، أن ابن خلدون كان في طليعة هؤلاء الذين «استهوتهم» علوم السحر والطلسمات و «جنحوا» إليها.

2 ـ في الفصل المخصّص لعلوم السحر والطلسمات لا يشك ابن خلدون بوجود السحر وحقيقته: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء» (ص 498). وعلّة هذا الجزم اليقيني تعود لأسباب ثلاثة، ربما كان في تراتبها وأولوية بعضها على بعض دلالة ومغزى. أحد هذه الأسباب أن «قد نطق به القرآن»: «قال الله تعالى: ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر. . .» (الآية، ص 498). والثاني نصّ السنّة عليه: «فقد سحر رسول الله صلعم حتى كان يخيّل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله. .» (ص 498). لكن السبب الذي يورده ابن خلدون قبل هذين السببين ـ مما يسمح بالظن أنه السبب الرئيسي ـ هو ذلك «التأثير» الذي يفعله السحر. لنقرأ الأسباب إذن حسب تراتبها: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن. . وسُحر رسول الله صلعم. .». فالتأثير الذي ذكره ابن خلدون يأتي في المرتبة الأولى قبل القرآن والسنّة، وسنرى ما لهذه الأولوية من دلالة.

هذا التأثير كان قد جعله صاحب المقدمة عنصراً من عناصر التعريف بالسحر. فعلوم السحر والطلسمات «هي **علوم** بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على **التأثيرات** في عالم العناصر» (ص 496). والنفوس الساحرة، على حد تعبيره، على مراتب ثلاث: «فأولها **المؤثرة** بالهمّة فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو الذي تسمّيه الفلاسفة السحر. والثاني بمعين [أي أنها تؤثر بمعين] من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ويسمّونه الطلسمات. وهو أضعف رتبة من الأول. والثالث **تأثير** في القوى المتخيلة [إذ] يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرّف فيها بنوع من التصرّف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات. . . فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك. . .

ويسمّون هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة» (ص 498). فالمراتب الثلاث إذن هي: سحر وطلسمات وشعوذة. أما اختلاف العلماء في السحر، هل هو أمر حقيقي أم وهم فيعود في رأي ابن خلدون إلى الخلط بين المرتبتين الأوليين والمرتبة الثالثة: «ولما كانت المرتبتان الأوليان من السحر **لها حقيقة في الخارج**. والمرتبة الأخيرة الثالثة **لا حقيقة** لها، اختلف العلماء في السحر هل هو حقيقة أو إنما هو تخييل. فالقائلون بأن له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأوليين، والقائلون بأن لا حقيقة له نظروا إلى المرتبة الثالثة». لكن هذا الاختلاف لا يعدو كونه اختلافاً في غير محلّه إذ ليس بين «العلماء» «اختلاف في نفس الأمر، بل من قبل اشتباه هذه المراتب»، مما يعيدنا إلى الجزم الذي لا اختلاف حوله من «أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء».

أما السؤال الذي يُطرح على ابن خلدون فهو من أين له هذا الاعتقاد الجازم بهذا التأثير الذي ذكره؟ خاصة وأنه يعطي الأولوية لهذا التأثير على منطوق القرآن وممارسات السنة. فمن المعروف أن ابن خلدون قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر، فقيه قبل أي شيء آخر. ولكن يبدو أن اعتقاده بالسحر ليس ناجماً بالدرجة الأولى عن إيمانه بالكلام القرآني الإلهي ولا عن اتباعه للسنة النبوية. بل يبدو أنه ناشيء، بالدرجة الأولى، عن تجربة شخصية ومشاهدة ومعاينة، بل ومعاناة عميقة لهذا الضرب من المعرفة العملية. وإذا كان الحجم الكمّي الذي كرّسه لفصل «علوم السحر والطلسمات» لا يخلو من دلالة، فإن قراءة مضمون هذا الفصل لا تخلو، بدورها، من دلالة أخرى. ففي الفصول التي تتحدث عن سائر العلوم، لم يتدخل ابن خلدون أيَّ تدخّل ليعرض لنا نبذات من تجربته الشخصية في حقلها، بينما نجده يُكثر الكلام في الفصل المخصّص للسحر عن هذه التجربة بالذات. فهو لا يني يتحدث عما رآه بالعيان وعما شاهده وعما سمعه حول تفاصيل هذا الموضوع، وخاصة عما «شهدت له التجربة». بل إن الكلام عن التجربة المذكورة يوحي إيحاءً كافياً بأنها تجربة ابن خلدون الشخصية وليست تجربة منقولة عن آخرين أو مروّية عنهم[11].

ما الذي عاينه الرجل، إذن، وشاهده، وشهدت له التجربة؟

3 ـ «ورأينا بالعيان من يصوّر صورة الشخص المسحور بخواص أشياء **مقابلة** لما نواه

(11) يذكر فنسان مونتي، في ترجمته لمقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية، وتعليقاً على الفصل الذي نحن بصدده: «أن لدينا ها هنا حالة نادراً جدّاً ما نراها في المقدمة، حيث يستشهد ابن خلدون استشهاداً مباشراً بتجربته الشخصية ويقدّم لنا شهادة عينيّة مباشرة Un témoignage de première main (مجلد 3، ص 1096).

وحاوله موجودة بالمسحور، وأمثال تلك **المعاني** من أسماء وصفات في التأليف والتفريق. ثم يتكلم على تلك الصورة التي أقامها مقام الشخص المسحور **عيناً أو معنى**. ثم **ينفث** من ريقه بعد اجتماعه في فيه بتكرير مخارج تلك الحروف من **الكلام السوء**، **ويعقد على ذلك المعنى** في سبب أعدّه لذلك تفاؤلاً بالعقد واللزام وأَخْذِ العهد على من أشرك به من الجن في نفثه في فعله ذلك استشعاراً للعزيمة بالعزم. ولتلك **البنية** والأسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع النفخ متعلّقة بريقه الخارج من فيه بالنفث، فتنزل عنها أرواح خبيثة، ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر» (ص 499).

3 ـ 1. في هذه الفقرة يسجّل ابن خلدون، بعين اثنوغرافية، وصفاً لممارسة نظّر وأرّخ لها من حاولوا قبله، وبعده، إيجاد نظرية في السحر أو تأريخ له. وذلك ابتداءً من أفلاطون في شرائعه وفرجيليوس في قصائده الريفية، مروراً بالمجريطي وابن حيان وسحرة القرون الوسطى، وانتهاء بمارسيل موسّ في نظريته العامة حول السحر والمحاولات العديدة والمتفرقة التي نجدها في الدراسات الإناسية الحديثة. والسحر الذي يصفه ابن خلدون هنا، والذي تنصبّ مشاهداته ومعايناته عليه بالدرجة الأولى، هو ما اصطلح على تسميته بالسحر الأسود، تمييزاً له عن السحر الأبيض، الذي هو ضرب من الشعوذة، في تصنيف ابن خلدون نفسه. ويبدو أن القسم الأكبر من الفصل المخصص للسحر والطلسمات لا يتحدث إلا عن هذا السحر بالذات. أما النوع الثاني الذي هو سحر الطلسمات «وهو أضعف رتبة من الأول»، فيتعرّض له ابن خلدون في نهاية الفصل المذكور، ثم يعود إليه في فصل خاص بعنوان «أسرار الحروف»، يشك البعض في صحة نسبته إليه، ولن نتعرّض له الآن. وواضح أنه لا يعني بالسحر الذي عاينه وشاهده ذلك النوع الثالث، الذي يقول عنه إنه «يسمى عند الفلسفة الشعوذة أو الشعبذة». فهذه المرتبة الثالثة، في رأيه، «لا حقيقة لها [في الخارج]»، فهي إذن ما اصطُلح على تسميته بالسحر الأبيض، ولا شأن لها بالسحر الحقيقي الذي يحدثنا ابن خلدون عن تجربته معه. هكذا لا يسع المرء إلاّ أن يعجب من أمر الأستاذ محمد عابد الجابري حين لا يرى في السحر الذي يتحدث عنه ابن خلدون إلاّ المرتبة الثالثة. فهو في معرض دفاعه عن عقلانية ابن خلدون يورد هذه الفقرة: «لا مجال في الطعن في فكر ابن خلدون وفي عقلانيته بخصوص هذه المسألة[12]. ولنغضّ الطرف عن اعتقاده

(12) المسألة التي تشغل الجابري هنا تستخلص من تساؤله: «ما معنى هذا؟ هل نحن أمام حتمية سيكولوجية أم أمام جبرية قاهرة؟»، ومن عبارته وتقريره: «فإنه لا يجوز لنا أن نطعن في فكر ابن خلدون وننعته «بالرجعية» أو «الجبرية» إذا ما وجدناه يقرّر أن مبادىء الأمور النفسانية، الخفية الغامضة، إنما هي =

بالسحر، ما دام يدرج ذلك في نطاق الأمور الخفيّة هذه، وما دام قد اهتدى هو نفسه إلى تفسير أفعال السحر بما نسمّيه اليوم «الإيحاء». وذلك بأن يعمد الساحر «إلى القوى المتخيّلة ـ للناظرين ـ فيتصرّف فيها بنوع من التصرّف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحسّ من الرائين بقوة نفسه المؤثّرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يُري البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك»[13]. والحق أن المرء لا يدري ما إذا كان في تلك الصفحات التي قرأها الجابري عند ابن خلدون سحراً صرف نظره عن رؤية الكلام. فمن الواضح أن ما يسميه الجابري هنا سحراً إنما يسميه ابن خلدون شعوذة. وأن الفقرة التي ينقلها صاحب «العصبية والدولة» ليشدّ بها من عضد العقلانية الخلدونية التي اهتدت إلى «تفسير أفعال السحرة بما نسمّيه اليوم «الإيحاء» (ولا ندري وجه الحكمة من المزدوجين)، هي الفقرة التي أوردها ابن خلدون ليصف المرتبة الثالثة التي «لا حقيقة لها في الخارج»، كما رأينا، والتي لا علاقة لها بالسحر كما شاهده وعاينه، كما سنرى. فالجابري إذ يضرب صفحاً عمّا كتبه ابن خلدون: «ولما كانت المرتبتان الأوليان من السحر لها حقيقة في الخارج، والمرتبة الثالثة لا حقيقة لها، اختلف العلماء في السحر هل هو حقيقة أو إنما هو تخييل»، يضع نفسه في صف «العلماء» الذين جعلوا السحر «تخييلاً» (إذ قرر أنه «إيحاء») دون أن يقيم وزناً لبقية الجملة الخلدونية «فالقائلون بأن له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأوليين» رغم أن ابن خلدون ما فتىء يهتف في سمعه «وأعلم أن وجود السحر لا مرية فيه»[14]. وطبيعي أن يكون الباحث حرّاً في اعتبار السحر تخييلاً وإيحاءً وحسب، أو أن ينكر وجوده وحقيقته، لكن المصطنع وغير الطبيعي أن ينسب هذا الاعتبار لغيره، ورغماً عنه وعن نصوصه، ثم يبني على هذه النسبة نظرة «عقلانية» للتاريخ. نعود إذن إلى ما نحن فيه، عسى أن يكون لنا عودة أخرى إلى الجابري وعقلانيته.

3 ـ 2. ما رآه ابن خلدون «بالعيان»، إذن، هو ضرب من ضروب السحر الأسود. وهو ذو تأثير فعلي «حقيقي»، في نظره، وليس تخييلاً. والواقع أن الوصف الذي يقدّمه

---

= أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً وأن الإنسان عاجز عن معرفتها». (العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 117).

(13) العصبية والدولة، ص 177.

(14) ورغم أن الجابري يشير منذ بداية كتابه إلى «الخطر» الناجم عما «يفعله بعض الكتّاب حين يعمدون إلى عبارة من عبارات فصول المقدمة، ينتزعونها انتزاعاً ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح..» (ص 9) فإن التعوّذ من الخطر لم يعصمه من شر الوقوع فيه.

لنا الرجل عن مشاهداته إنما هو وصف لطريقة من طرائق السحر، اصطلح الدارسون على تسميتها (بالفرنسية) envoutement، وكان العرب قد اصطلحوا على تسميتها تأخيذاً. والواقع أن الممارسات السحرية والكتابات التي تصفها عند العرب لم تصل إلينا مدوّنة في كتب(15). وربما كان ذلك عائداً بالضبط لما قاله ابن خلدون من أن «سيوف الشرع قائمة على ظهورها مانعة من اختبارها». ناهيك بأن الدراسات العربية الحديثة لم تلتفت كثيراً (ولا قليلاً) إلى هذا الموضوع الذي ظل ما هو مكتوب عنه مكتوباً بأيدي مشعوذين من أمثال عبد الفتاح الطوخي(16) وغيره. لذا غابت عنا المفردات المخصوصة التي تسعمل في هذه الممارسات، ناهيك بالمفاهيم التي تنظّر لها. ورغم أن ابن خلدون يتكلم عن «علوم» السحر، بالجمع، فإنه لا يميّز بين طرائقها وتقنيّاتها بتسميات مخصوصة. وإذا كان للباحث أن يرى في كلام الرجل تخصيصاً ما، فهو إنما يتسنّى له ذلك على ضوء الأبحاث الاجتماعية والإناسية التي تعالج ضروب الممارسات السحرية وتنظّر لها، وهي في معظمها (بل بأسرها) كتابات أجنبية، لم يُترجم منها إلى لغتنا شيء يستحق الذكر(17).

---

(15) يقول فنسان مونتي أن الكتابين اللذين ينسبهما ابن خلدون لمسلمة المجريطي (وهما «غاية الحكيم»، و «رتبة الحكيم») «ليسا له» (ترجمة المقدمة المذكورة، ص 1089، هامش 1). لكنه لا يشير إلى أمكنة وجودهما، ولا نعلم ما إذا كانا مطبوعين. أما كتاب «السر المكتوم» الذي ينسبه ابن خلدون للإمام الفخر ابن الخطيب ويقول «إننا لم نقف عليه، والإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما نظن» (500) فيؤكد مونتي أنه موجود، وأن منه مخطوطات عديدة، ويقول «أما نسبته فقد أثبت هـ. ريتر (1937) صحّتها بلا ريب: فهي بالفعل للرازي نفسه» (1095، هامش 1).

(16) تحفل أرصفة الشوارع ورفوف المكتبات العتيقة (في بيروت هذه الأيام على الأقل) بعشرات الكتب لهذا المؤلف الأسطون. إليك بعض عناوينها: السحر العجيب في جلب الحبيب (3 أجزاء)، سحر الكهان في حضور الجان، الخاتم السليماني والعلم الروحاني، الكباريت في إخراج العفاريت... ليس لهذه الكتب تاريخ، (رغم أن بعضها صادر عن دور نشر «محترمة») لكن لمؤلفها صندوق بريد لمراسلاته في القاهرة، وعنوان واضح مكتوب عليها ورقم هاتف، ومواعيد محدّدة لمقابلته، ولقب «مدير عام مراسلات الفتوح الفلكي لمصر والأقطار الشرقية».

(17) نقل إلى العربية من كتاب «الغصن الذهبي» لجيمس فريزر، الذي يقع في حوالي أربعة آلاف صفحة (حوالي مليوني كلمة) قسم من الجزء الأول بلغ بالعربية 490ص (حوالي مئة ألف كلمة) أي ما يوازي جزءاً من عشرين. اشترك في الترجمة د. أحمد أبو زيد، د. محمد أحمد غالي، د. نور شريف، وقدّم لها د. أبو زيد بمقدمة من حوالي 70 صفحة. لكن د. أبو زيد الذي ترجم الفصول الأولى حذف من الأصل ثماني صفحات (أربعة آلاف كلمة) هي بالضبط الصفحات التي وردت فيها أمثلة عن السحر عند مسلمي الهند وشمالي افريقيا. وبما أن المترجمين ضربوا صفحاً عن ذكر المراجع والتعليقات (وهي تقع في الجزء الأول وحده في 250 صفحة!) فقد ضربوا في الوقت نفسه صفحاً عن مراجع تناولت بالبحث الممارسات السحرية عند العرب والمسلمين. ثم يأتيك من يحدّثك عن أن المحرّمات =

3 ـ 3. التأخيذ، في لسان العرب، هو «حبس السواحر أزواجهن عن غيرهن من النساء»، وهو «أن تحتال المرأة بحيل في منع زوجها من جماع غيرها، وذلك **نوع** من السحر». أما «الحيلة» بذاتها فيسميها ابن منظور «الأُخذة»، فيقال «إن لفلانة أخذة تؤخّذ بها الرجال عن النساء» (وإذن فليس عن زوجها وحسب). والأخذة المذكورة قد تكون «رقية تأخذ العين ونحوها كالسحر» (مادة أخذ). كان ابن خلدون عندما تعرّض لسحر النبي صلعم قد قال «**وسحر** رسول الله صلعم...»، فهو يستعمل الفعل العام، سحر. لكن ابن هشام يقول بصدد هذه الحادثة نفسها أن لبيد بن الأعصم «هو الذي **أخّذ** رسول الله صلعم عن نسائه»[18]، فهو يخصّص الفعل بتخصيص التسمية: التأخيذ. فإذا قرنّا ذلك بما يقوله الجمع، بمن فيهم ابن خلدون، من أن التأخيذ كان «في مشط ومشاطة وجف طلعة» وأنه «دفن» (في بئر ذروان)، وأن السورتين اللتين نزلتا لفك هذا التأخيذ سميتا بـ «المعوّذتين»، وما يروى عن عائشة رضي الله عنها من أنها قالت: «كان لا يقرأ على **عقدة** من تلك العقد التي سحر النبي فيها إلاّ انحلّت».. لتجمّعت لدينا معظم العناصر التي يقول الباحثون إن من الواجب توفرها في هذا الضرب من السحر، مما يجوّز لدينا اعتبار التأخيذ في مقابل الـ envoutement.

في «ملامح لنظرية عامة في السحر» يصف مرسيل موسّ «طرائق السحر الأسود» الثلاثة «التي قد تمارس مجتمعة أو منفصلة في مختلف القبائل [الاسترالية]»، فيجعل أولها التأخيذ: وهو يقوم على «اتلاف شيء يُفترض به أن يشكل جزءاً من الشخص [المسحور] أو يمثّله. سواء كان **فضلة** من طعامه أو أعضائه [كالشعر والأظافر والبراز والبول والعرق..] أو أثراً من خطوه، أو **صورة** من صوره»[19]. وفيما يتحدث التراث عن أن «الفضلة» التي سحر بها النبي صلعم هي فضلة من أعضائه (الشعر)، يقتصر ابن خلدون في الفقرة التي نحن بصددها على «صورة الشخص المسحور»، دون أن يأتي على ذكر ما «يُفترض به أن يشكل جزءاً منه»، كما يقول موسّ[20]. لكن ذلك لا يتنافى

---

= والتابوات شأن من شؤون الشعوب البدائية وعقليتها وحسب.

الترجمة العربية: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971. أما الأصل الذي اعتمدناه وإليه نحيل في هذه الصفحات فهو الترجمة الفرنسية:

- J.G. Frazer, Le Rameau d'or, Robert laffont, Coll. Bouquins, 1981, (4 Volumes).

(18) ابن هشام، السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، م 2، ص 162.

(19) م. موسّ، «ملامح لنظرية عامة في السحر»، في: اجتماعيات وإناسة، بوف، 1950، ص 87.

- M. Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», in Sociologie et Anthropologie, PUF, 1950, P. 87.

(20) وفي «العقلية البدائية» يذكر ليفي برويل أن الأشياء التي يمتلكها الإنسان البدائي (ناهيك بما يفترض أن =

مع كون الممارسة التي يتحدث عنها ابن خلدون منوّعاً من منوّعات التأخيذ. فالصورة المذكورة لديه ينبغي أن تتمثل فيها «خواص أشياء **مقابلة** لما نواه [الساحر] وحاوله». وهذه المقابلة لا تُسجَّل هنا عبثاً. فـ «قانون المقابلة» كان قد جعله فريزر أحد قانونين بنى نظرته في السحر عليهما: «فإذا نحن حلّلنا مبادىء الفكر التي يقوم عليها السحر، وجدنا أنها تتلخص إلى مبدئين: الأول هو أن الشبيه يستدعي شبيهه، أو أن المعلول مجانس لعلّته. والثاني هو أن أي شيئين كانا في ما مضى على اتصال بينهما، يستمر تأثير واحدهما على الآخر رغم انقطاع هذه الصلة. ونحن نسمّي المبدأ الأول قانون المقابلة Similitude والثاني قانون التواصل أو العدوى. أما المبدأ الأول فيستخلص الساحر منه أن باستطاعته إحداث ما شاء من المفاعيل بمجرد **محاكاتها**. وأما المبدأ الثاني فيستخلص منه أن كل ما يستطيع إلحاقه بأحد الأشياء المادية لا بدّ أن يؤثر بالمِثل على الشخص الذي كان هذا الشيء، في يوم من الأيام، على صلة به، سواء كان هذا الشيء جزءاً من جسده أو لم يكن»[21]. ثم يعمد فريزر بعد هذا التمييز بين المبدئين والقانونين إلى تطويبهما تحت اسمين متميزين: «لذا سنجمع تحت اسم سحر المعاناة بالمثل»[22] أو سحر المحاكاة كل التعاويذ التي تقوم عملياتها على قانون المقابلة،

---

= يكون جزءاً من جسده) «تنتمي إليه بمعنى غيبي أعمق مما لهذه الكلمة عندنا لأنها تشكل إلى حد كبير جزءاً من جوهره وكيانه. فهي تنتمي إليه كما ينتمي إليه زوجته وأطفاله. وكما ينتمي إليه قلام أظافره وشعر رأسه وجسمه وشحمه وفضلاته. وهو يعتقد أن الملحفة التي يلتحف بها مشرّبة بعرقه ولذلك فهي جزء من نفسه. وكذلك الحال بالنسبة للرمح الذي يستعمله في الصيد البري والشبكة التي يستعملها في الصيد البحري. فكل ما يتّصل بهما يتّصل بشخصه، ومن يسعى إلى أخذهما يصبح عرضة للإتهام بأسوأ النوايا، ومن يستولي عليهما يصبح في قدرته أن يصيب صاحبهما بكل شيء ممكن وتصبح حياته بين يديه يتصرّف فيها كما يشاء» (العقلية البدائية، ترجمة د. محمد القصاص، مراجعة د. حسن ساعاتي، مكتبة مصر. بدون تاريخ (الخمسينات؟)، ص 223ـ 224.
- L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, Retz, Paris, 1976, P. 205-206.

(21) الغصن الذهبي، الترجمة العربية، ص 104 والترجمة الفرنسية ص 41.

(22) نقترح ترجمة السحر الهوميوباتي Magie homéopathique بسحر المعاناة المثليّة أو سحر المعاناة بالمثل. وقد ترجمها د. أبو زيد بالسحر التشاكلي (ص 105).
وقد أطلقت لفظة هوميوباتي Homéopathie بالأصل على طريقة علاجية في الطب، ربما كان ما جاء في البيت المعروف عن أبي نواس: وداوني بالتي كانت هي الداءُ، خير تعبير مجازي عنها. فالهوميوباتية تعتمد مداواة الداء بأسباب الداء نفسها. أي أنها تقوم على معالجة المريض بدواء يُعطى بمقادير ضئيلة الشأن، لكنها لو أعطيت بمقادير أكبر لكانت أحدثت لدى الإنسان الصحيح الجسم أعراضاً مماثلة لأعراض المرض الذي يجري علاجه. وكان أول من اعتمد هذه الطريقة الطبيب الألماني هاهنيمان (توفي في باريس عام 1843) الذي أدّت به تجاربه على بعض النباتات، وخاصة الكينا، من حيث تأثيرها على الجسم البشري إلى اعتماد هذه الطريقة التي سمّيت أيضاً «معالجة =

وتحت اسم سحر العدوى تلك التي تقوم ممارستها على قانون العدوى»[23].

إذا كنا لا نجد عند ابن خلدون تصنيفاً وتقعيداً لضروب السحر، على نحو ما نجد عند فريزر، فلأن الرجل كان قد اقتصر على وصف ما رآه بالعيان. لكن العين الأتنوغرافية المتفحّصة جعلته يرصد ما يرى على نحو موفّق، بحيث عبّر وصفه للمرئي عن تفاصيل وحيثيات ما لبثت أن تبيّنت مطابقتها للوقائع المشهودة ممن جعلوا هذا الضرب المعرفي العملي شغلهم الشاغل فيما بعد. ورغم أن فريزر لم يشاهد «بالعيان»[24] شيئاً من الممارسات السحرية التي يتحدث عنها إلاّ أنه استقى مئات الأمثلة من مئات المراجع والدراسات والتقارير والمراسلات التي تدور جميعاً حول هذه الممارسات والتي رصدها الباحثون أو الرحالة أو المستكشفون أو المستعمرون في شتّى أنحاء الأرض. فهو يطلق تصنيفاته وأحكامه بناء على هذه المروحة الواسعة من المعلومات. من ذلك قوله، بصدد ما نحن فيه، «ربما كان التطبيق الشائع للفكرة القائلة بأن الشبيه يستدعي الشبيه موجوداً في المحاولات التي نجدها في كل زمان ومكان لدى الذين يسعون إلى إلحاق الأذى بأعدائهم أو قتل هؤلاء الأعداء عن طريق إيذاء صورهم أو القضاء عليها. وذلك اعتقاداً منهم بأن ما يلحق بالصورة من شرّ أو ضرر يلحق بصاحبها كذلك. وإن القضاء على الصورة يستتبع القضاء على صاحبها»[25]. وهو يفرد

---

= الشبيه بالشبيه»، والتي يمكن تسميتها بالعربية، على أيسر نحو، مداواة الداء بالداء. لكن هذه التسمية استعيرت فيما بعد من مجال الطب لتطلق، كما يقول فريزر، للمرة الأولى عام 1900 على الأساليب السحرية (الترجمة الفرنسية، المجلد الأول، ص 738). وإذا كانت اللفظة تتألف من جذرين، أحدهما يوناني Pathi الذي يعني المعاناة، أو ما يعاني المرء منه، والثاني لاتيني من أصل يوناني Homéo ويعني الشبيه أو المماثل، فإن باستطاعتنا أن نعبّر عنها بالمعاناة المثلية، على نحو قولنا الجنسية المثلية بمقابل Homosexualité، باعتبار أن الجذرين homéo و homo واحد. لكن فريزر يسميه أيضاً سحر المحاكاة. وكان ابن خلدون قد استعمل لفظة المحاكاة ليصف تصرفات المشعوذين (المقدمة ص 498). غير أن فريزر يعود فينبّه إلى «أن من الأفضل إطلاق لفظة هوميوباتي على النوع الأول من السحر وليس لفظة المحاكاة imitation، لأن الأخيرة توحي، بما تنطوي عليه من معنى، بأن ثمة عملية يقوم بها شخص واعٍ، الأمر الذي يقلّص مجال السحر إلى حدّ كبير» (الغصن. . ، الترجمة الفرنسية، ص 41).

(23) الغصن الذهبي، الترجمة الفرنسية، ص 41.

(24) يعتبر فريزر من الأناسين الذين لم يكن لهم أية علاقة فعلية بالأبحاث الميدانية. ويروي عنه ايفانز برتشارد نقلاً عن وليم جيمس «حين سأل السير جيمس فريزر عن بعض التفاصيل المتعلقة بالأهالي الذين قابلهم، إن هذا الأخير أجابه مستنكراً: «أنا قابلتهم؟ معاذ الله!» (برتشارد، الإناسة المجتمعية، دار الحداثة، بيروت، 1986، ص 86).

(25) الغصن، الترجمة الفرنسية، ص 43. ويعلّق مونتي في ترجمته للمقدمة، على نصّ ابن خلدون الذي =

للكلام على السحرة بالمعاناة المثلية أو بالمحاكاة فصلاً بكامله (ص 43ـ 133 من الترجمة الفرنسية) يغصّ بعشرات الأمثلة ابتداءً من الهنود الحمر في أمريكا الشمالية وانتهاء بمواطنيه السكوتلنديين المعاصرين له[26].

---

= نحن بصدده «وهذا ما نجده في كل زمان ومكان من ممارسة السحر بالتأخيذ. وهي ممارسة ذكرها أفلاطون في «الشرائع»، وفرجيليوس في «قصائد ريفية»، وأوفيدوس في «كتاب الحب»، وأبوليس [في كتابه «في السحر»]. . . (ترجمة مونتي، ص 1092).

(26) «فالهنود الحمر في أمريكا الشمالية يعتقدون أن رسم صورة الشخص في الرمل أو الرماد أو الطين، والحصول على أي جزء من جسده، ووخزه بقطعة حادة من الخشب أو إلحاق أي نوع من الأذى به، يستتبع إلحاق أذى مماثل بالشخص ذاته الذي تمثله هذه الصورة. وعلى ذلك فحين يريد شخص من هنود أوجيبوا ايذاء أحد أعدائه فإنه يصنع له تمثالاً صغيراً من الخشب ثم يغرز ابرة في رأسه أو في قلبه أو يطلق عليه سهماً، اعتقاداً منه أن عدوّه سوف يشعر بآلام حادة في ذلك الحين في جسمه المقابل للموضع الذي أصابته الإبرة أو السهم من التمثال. أما إذا كان يريد قتل عدوه مباشرة وفي التو، فإنه يحرق التمثال أو يدفنه وهو يردّد بعض التعاويذ السحرية». (الغصن. . ، الترجمة العربية، ص 109ـ 110). وعند عبد الفتاح الطوخي، نجد الفقرة التالية تحت عنوان «إذا أردت هلاك عدوك»: «تصور صورة وتنقش عليها خاتم الدعوة الآتي ذكره، وتقرأ عليه القسَم 31 مرة، وتكون الصورة من شمع خام غشيم والبخّور من مرّ وصبر وحنيت، وهو بخور القسم المذكور. . . فإذا نقشته على الصورة وتلوت القسم المذكور، وتكون نجس والمحل الذي أنت فيه نجس أيضاً، وتوكّل بما تريد، ثم تأخذ الصورة بين حجرين ثقال بعد أن تلفّها في شرموطة [هكذا في النصّ] زرقاء من فوق الكوم [المزبلة؟] فإن المعمول له يلحقه الغمّ وضيق النفس ويهلك لا محالة» (سحر الكهان في حضور الجان، ص 143 ـ 144).

وتحت عنوان «إذا أردت السقم والمرض لأحد»: «فاعمد إلى الجزار وأنت جنب، وتأخذ منه ذيل الخروف وتكتب هذه الأسماء وأنت نجس وتبخّر بمرّ وصبر وحنيت وتقرأ الدعوة أي القسم 13 مرة وتقول توكلوا بسقم فلان بن فلانة. بعد ذلك تدفنه في قبر لا يزاد [؟] فكل ما ينشف ذلك الذيل ينشف المعمول له. وإن أردت أن تعذبه تأتي بأربعة عشر ابرة من الإبر الغشيمة وتغرزهم في الذيل فإنه يزيد على ما ذكرناه. قال الحكيم فتريوس لا تفعل ذلك إلاّ لأمر عظيم وإلاّ تكون أنت المحاسب بين يدي الله. وهذا ما تكتب على الذيل (يلي صورة لكتابة طلسمية، ص 142).

هكذا فإن ما يذكره الطوخي وأمثاله ما هو إلاّ إعادة إنتاج لأبسط ممارسات التأخيذ التي نجدها لدى الشعوب البدائية كافةً. لكن الأمثلة التي يضربها فريزر تتناول أيضاً معاصريه من مواطنيه السكوتلنديين الذين ما زالوا يعتمدون الطرائق السحرية التي كان يعتمدها المصريون القدماء في سالف الأزمنة. فهو بعد إيراد بعض الأمثلة عن سحر المصريين القدماء يقول: «فإذا كان لنا أن نجتاز حواجز الزمان والمكان فنرتاد الجبال الضبابية والأكواخ المتواضعة التي يعيش فيها سكان الهضاب العليا من سكوتلندا في أيامنا هذه لوجدنا أن مواطنينا المغفّلين هؤلاء يحاولون الوصول إلى الغاية نفسها التي كان يحاول المصريون القدماء الوصول إليها، معتمدين الوسائل ذاتها، ومتحلّين، للأسف، بالخبث إياه. فلكي يتوصل السكوتلندي المعاصر إلى قتل شخص يكنّ له الكره، فإنه ما زال حتى اليوم يعمد إلى اتخاذ دمية على صورة الشخص المكروه ثم يعمد إلى وخزها بالأبر والدبابيس والمسامير وقطع الزجاج ويجعلها في مياه أحد الأنهر بحيث يكون رأسها في الاتجاه المعاكس لمجرى النهر. وكلما غرز في الدمية ابرة أو دبوساً وقرن الغرز بتلاوة تعويذة معينة، يشعر الشخص الذي تمثله الدمية بآلام في أنحاء =

3 ـ 4. والصورة التي يتحدث عنها نص ابن خلدون قد تكون رسماً في الرمل أو الرماد أو الطين أو أيضاً على الورق. كما قد تكون دمية أو تمثالاً، من شمع أو من خشب أو من صلصال الخ..[27].

وطبيعي أن لا تكون هذه الصورة، أو الدمية، أو التمثال (أو أيضاً البنية، كما يقول ابن خلدون) مشابهة بالفعل، لا من قريب ولا من بعيد، للشخص الذي يُفترض بها أن تمثله. وإلا كان السحرة أساطين رسم ونحت قبل أن يكونوا ممتهني سحر. لكن الصورة تصبح «مقابلة» لصاحبها بفعل «النيّة» و «العزم». والتعويذة التي يتلوها الساحر، و «المعاني» التي يعنيها ويقصدها هي التي تجعل المقابلة واقعاً. وهي مقابلة وهمية بالطبع. لكن المسألة كلها هي مسألة فعالية الوهم، أو «فعالية الرمز» (على حدّ عنوان مقالة شهيرة لليڤي ستروس)[28]. لذا يقول ابن خلدون «ثم يتكلم على تلك الصورة التي أقامها مقام الشخص المسحور **عيناً أو معنى**». فالصورة بما هي صورة «عينية» من طين أو شمع أو خشب أو مرسومة في الرمل أو الرماد... تحتاج في مقابلتها لصاحبها إلى ما تحملها إليها النيّة التي انتواها الساحر والعزم الذي عزم عليه (أي «ما عقد عليه قلبه من أمر أنه فاعله» كما يقول ابن منظور)، أو «المعنى» الذي عقد النية عليه وقصده.

---

= جسمه **المقابلة** للأنحاء التي يجري الغرز فيها. فإذا شاء المرء أن تموت ضحيته موتاً بطيئاً، كان عليه أن يتجنّب الوخز في القلب. أما إذا شاء أن يقضي عليها دفعة واحدة، فعليه أن يعقد العزم على الغرز في ذلك الموضع بالذات...» (الغصن، الترجمة الفرنسية، ص 51).

(27) في الكلام على «عجائب الطلسمات والأعداد المتحابة» التي تفعل فعلها في «الإلفة بين المتحابّين» يرى ابن خلدون أنها تفعل ذلك «إذا وضع لهما تمثالان أحدهما بطالع الزهرة... ويُجعل طالع الثاني سابع الأول، ويضع على أحد التمثالين أحد العددين [المتحابين] والآخر على الآخر» (499). يترجم مونتي عبارة ابن خلدون «إذا وضع لهما تمثالان..» بـ On dresse, à cet effet, deux thèmes (astrologiques) (P. 1093).

وفي النصّ الذي نحن بصدده تحاشى مونتي ترجمة عدد من التعابير، وأشكل عليه فهم عدد آخر. فقد تلافى ترجمة «مقابلة لما نواه..»، وعبارة «التأليف والتفريق»، وترجم «سبب» بـ «شيء» objet وأسقط من عبارة «ثم يعقد على ذلك المعنى في سبب أعدّه لذلك» كلمة معنى، فأحدث الإسقاط والخطأ في كلمة سبب خطأ في المعنى. والتفّ على عبارة «تفاؤلاً بالعقد واللزام» فلم يؤدّ معنى العقد واللزام ولا ما هو مأثور في الممارسات السحرية من الحل والربط، وحلّ مشكلة «استشعاراً للعزيمة بالعزم» بعبارة فرنسية بعيدة rendre effective علماً أن النص في صدد تقنية سحرية، وأدى الالتباس الحاصل حول «عيناً أو معنى» بصورة بعيدة عن المقصود، وربما كان قد لاحظ ذلك فوضع في نهاية عبارته علامة استفهام بين هلالين... (انظر الترجمة، ص 1094).

(28) في الإناسة البنيانية، بلون، 1958، ص 205ـ 226.

- C. Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique», in Anthropologie structurale, Plon, 1958, P. 205-226.

والمعنى هنا هو ذلك القصد (السيّء في معظم الأحيان) الذي يُضمره الساحر وينوي إلحاقه بالمسحور، وذلك على نحو الحديث الشريف: «كان النبي صلعم إذا اشتكى أتاه جبريل، فقال بسم الله أرقيك من كل داء **يعنيك**»، وتفسير ابن منظور: قوله يعينك أي يشغلك أو يقصدك». والمعنى المذكور هو الذي «يعقد» عليه الساحر في «سبب» (أي قطعة من حبل) «أعده لذلك تفاؤلاً بالعقد واللزام وأخذ العهد على من أشرك به من الجن..». فالعقدة، والنفث من الريق، وأخذ العهد من الجن، وتكرير مخارج الحروف من الكلام السوء، عناصر متكاملة لا يتمّ التأخيذ بدونها. وهي تشكل سستاماً ينفرط عقده (وفعاليته) بغياب أحد عناصره. ولطالما كان يُعزى عدم تأثير السحر إلى غياب واحد من هذه العناصر أو إلى عدم إيجاده أو أدائه على النحو المطلوب... لكن «العقدة» تحتل في هذا السستام مكاناً خاصاً باعتبارها أحد عناصره الرئيسية. إذ قلّما يخلو التأخيذ من العقد والربط. و «أهل الحل والربط» التي صارت تطلق في أزمنة لاحقة على النافذين من أصحاب السلطة والقرار، إنما كانت تطلق بالأصل على السحرة بما هم أصحاب النفوذ و «التأثير». والمربوط والمعقود من الرجال هو الذي أخّذه الساحر أو الساحرة عن النساء حتى «تفك عقدته» بتأخيذ مضاد. و «انعقاد لسان المرء» ثم «انفكاك عقدة لسانه» تعبير مجازي يجد أصوله في الممارسات السحرية. كما أن «عقد لسان الوحش» الذي يأتي فريزر، في الغصن الذهبي، بعشرات الأمثلة عليه، ممارسة سحرية معروفة لدى معظم الشعوب القديمة. ومن المرجح أن الحديث الشريف، حين يعتبر «الشعر المعقوص» كِفلاً للشيطان ومقعداً له، أو يحرّم على الحاج إلى مكة أن تكون في ملابسه عقدة أو ربطة، إنما يذكّر بسوء المغبّة التي تنشأ عن العقد. والعرب الأوائل كانوا يعقدون نواصيهم ولحاهم علامة التهيّؤ للشر والأذى، وهو أمر ربما كانت أصوله، هي الأخرى، في ممارسة الساحر حين «يعقد على سبب» أثناء اعتزامه إلحاق الأذى بالمسحور. ومن كل هذا جاءت العقدة النفسية، كما جاء عقد النكاح، وعقد العهد واليمين، والعقد المجتمعي، وكلها أمور يستفاد منها الإبرام والإثبات و «اللزام»، وصولاً إلى مسك الختام التي هي «العقيدة» والفكر العقائدي والاعتقادي الذي يختم على ذهن صاحبه بخاتم سليمان ويحبسه في قمقم دغماطي من قماقمه[29]. لكن هذا يبعدنا بعض الشيء عما نحن فيه. وربما كانت لنا عودة إليه.

---

(29) حول مسألة العقد، انظر بشكل خاص:

- فريزر، «المحرمات المتعلقة بالعقد والخواتم»، الغصن الذهبي، المجلد الأول، ص 652ـ 665.
- الياد، «الإله الرابط ورمزية العقد» في صور ورموز، غاليمار 1952، ص 121ـ 163. =

فلنتابع النظر إذن في ما كان ابن خلدون قد «شاهده» وعاينه.

4 ـ «وشاهدنا أيضاً من المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد، ويتكلّم عليه في سرّه فإذا هو مقطوع متخرّق، ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج فإذا أمعاؤها ساقطة من بطونها إلى الأرض. وسمعنا أن بأرض الهند إلى هذا العهد من **يشير إلى إنسان فيتحتّث قلبه ويقع ميتاً**، وينقلب عن قلبه فلا يوجد في حشاه، ويشير إلى الرمّانة فتنفتح فلا يوجد من حبوبها شيء» (ص 499).

4 ـ 1. إن ما سمعه ابن خلدون عمّا يحدث بأرض الهند من القتل بالسحر أو الموت به أمر لم يعد ثمّة شك فيه. وإذا كان ابن خلدون لم يشاهده ويعانيه، بل سمع عنه مجرّد سماع، فهو قد شوهد وعوين من قِبَل كثير من الأناسين. وقد طرح الموت بالسحر على الإنسانيات والاجتماعيات لغزاً لم يجد بدايات حلّه إلاّ في الأربعينات من هذا القرن. أما قبل ذلك فقد كان ينتمي إما إلى حيّز المعميات، إذ تحار العلوم الطبيعية والاجتماعية على حدّ سواء في إيجاد تفسير له، وإما إلى حيّز الأمور العجيبة التي تغذي المعتقدات والأوهام على اختلاف أنواعها.

ولم يكن القتل بالسحر أمراً غريباً على ثقافتنا العربية. فالقاضي أبو بكر الباقلاني الذي توفي عام 403هـ، كان قد وضع ـ بوصفه قاضياً مثل ابن خلدون ـ كتاباً عرف باسم «كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات»[30]، أفرد فيه للسحر حيّزاً لا بأس به عبر بحثه لمسألة فقهية ملخّصها: هل يجوز قتل الساحر إذا قَتَل بسحره. ورغم أن ابن خلدون يأتي على ذكر الباقلاني في أكثر من موضع من المقدمة ويعرض آراءه وفتاويه في أكثر من مسألة من المسائل المختلَف عليها بين العلماء[31] فإنه لا يأتي على ذكر كتابه هذا، علماً أنه في مسألة السحر يتبنّى

= - J.G. Frazer, «Tabous sur les noeuds et les bagues», Le Rameau d'or, I, P. 652-665.
- M. Eliade, «Le Dieu Lieur et le symbolisme des noeuds», in Images et Symboles, Gallimard, 1952, P. 121-163.

(30) عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1958.

(31) يأتي ابن خلدون على ذكر الباقلاني في أكثر من موضع من المقدمة. وهوأحياناً يسميه بالقاضي وحسب، إما دلالة على بعد شهرته، وإما تنويهاً بقيمته لديه. لكن الرجلين رغم انتمائهما معاً إلى المذهب المالكي يختلفان في معظم المسائل التي يذكر ابن خلدون رأي صاحبه القاضي فيها: حول انتساب العبيديّين لذرية الإمام جعفر الصادق (35)، وحول القياس الذي «مال القاضي وابن سريج وغيرهم [كذا] إليه» بينما يرى ابن خلدون أن «القول بنفيه أرجح» (1063)، وحول اشتراط القرشية لمنصب الخلافة، وهو شرط يرى ابن خلدون لزومه ولا يرى الباقلاني لزوماً له (345). (أرقام الصفحات تحيل على طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981).

آراء مشابهة لآرائه. فالباقلاني يميّز بين السحر الذي هو «تخييل وتمثيل بالآلات المعروفة» وهو «ما يعمله المشعبذون» (ص 77) وبين السحر «الذي له حقيقة عندنا» (ص 76) والذي «يُقتل عامله عند مالك» (ص 77) بالضبط لأنه يؤدي إلى موت المسحور. فالباقلاني المالكي، شأنه شأن ابن خلدون، المالكي هو الآخر، يرى أن لا اختلاف حول حقيقة السحر وفعله (تأثيره كما يقول ابن خلدون) بل حول فاعله، وذلك من ناحيتين: هل هو بشر أم ملك («وهذا ليس باختلاف في أن السحر صحيح ثابت وإنما هو اختلاف في من الساحر: ملك أو بشر» (ص 80)، وهل يُقتل فاعله أم لا يُقتل. وتتردّد في كتاب الباقلاني عبارات «قتل المسحور وموته» و «ما يوجد بالمسحور من سقم مؤدّ إلى التلف» و «موت المسحور وحبه وبغضه وسقمه عند السحر» و «سقم الصحيح وموته»، على امتداد الصفحات التي يكرّسها القاضي لبحث المسألة الفقهية الرئيسية: «فلا سبيل مع ما وضعناه إلى إنكار السحر وإبطاله مع شهادة القرآن والإخبار به، واختلاف العلماء في حكم الساحر: إذا كان على ملّة الإسلام أو كان كتابياً، وإذا عمله بنفسه أو عمل له، أو إذا قتل به أو لم يقتل. وإذا كان ذلك كذلك ثبت القول بوجود السحر وصحته، ووجب بعد ذلك النظر فيما هو السحر الذي يفعله وفيما يكون عنده من تلف وسقم وتغيّر حال المسحور» (ص 84ـ 85). لكن الباقلاني لا يبحث «في ما هو السحر»، على نحو ما ذكر، وعلى نحو ما يبحث ابن خلدون، إذ يبدو أن المرامي البعيدة عند كلا القاضيين المالكيين ليست واحدة. ففي حين يقتصر الأول على بحث مسألة فقهية بعينها، يذهب الثاني مذهباً يتعدّى الفقه أشواطاً بعيدة.

4 ـ 2. في «ملامح لنظرية عامة في السحر»، يتحدث موسّ عن ضرب من السحر شبيه بالضرب الذي يذكره ابن خلدون إذ يتحدث عمّن «يشير إلى إنسان فيتحتّت قلبه ويقع ميتاً». فموسّ في معرض وصفه لطرائق السحر الأسود يذكر أن «الطريقة الثالثة، المتّبعة في شمال استراليا ووسطها تقوم على إطلاق عظم الموت. إذ يُفترض بالساحر أن يُطلق على ضحيته هنةً مميتة. غير أن الواقع، كما يُستخلص من بعض الحالات التي وصفها روث، لا يدلّ على أن السلاح المذكور [أي قطعة العظم] قد أُطلق بالفعل. أما في بعض الحالات الأخرى، فهو يطلق من مسافة بعيدة بحيث لا يستطيع المرء أن يتصوّر إمكانية وصوله إلى هدفه وتسبّبه بموت الضحية عند اصابتها. ففي كثير من الأحيان لا يرى أحد أنه انطلق، وفي مطلق الأحوال لا يرى أحد وصوله [إلى هدفه] بعد إطلاقه»[32]. كان موسّ قد كتب مقالته المذكورة (بالاشتراك مع هوبرت) عام 1902

(32) م. موسّ، «ملامح لنظرية عامة في السحر»، ص 87.

و1903 .فلم يكن يملك في ذلك الحين غير هذه المعلومات البسيطة ينقلها عن أحد الأناسين (روث) الذين عاينوا هذه الممارسة السحرية القائمة على القتل، من بعيد، بواسطة عظم. لكن موسّ يعود إلى هذه المسألة المخصوصة بعد حوالي ربع قرن من نظريته العامة في السحر. وما كان «عاماً» عام 1902 لم «يتخصّص» إلا في عام 1926. خلال ربع القرن هذا كان موسّ قد جمع حول الموت بالسحر معلومات وافية مكّنته من كتابة مقالته الهامة «في المفعول الجسدي الذي تحدثه فكرة الموت لدى الفرد حين توحي بها الجماعة»[33]، والتي كانت بمثابة تطبيق عملي لنظريته حول «الإنسان الكلّي»[34]. لكن موسّ كان يشدّد على ما يسميه في «ملامح لنظرية عامة في السحر» بـ «الرغبة في الاعتقاد» (ص 87) وما يسميه في «العلاقات الفعلية..» بـ «الاعتقاد بفعالية الكلام» (ص 322)، الأمر الذي يتلخص في أن **المعتقدات** الجماعية (سواء كانت تتناول محرمات الجماعة أو اعتقادها بسطوة بعض أفرادها المتميزين وتأثيرهم الغيبي) تولّد عند خرق هذه المحرمات أو عند الوقوع تحت سطوة هؤلاء الأفراد (السحرة بوجه خاص) **جواً نفسانياً** قوامه الخوف والخشية الشديدة، لا يلبث بدوره أن ينعكس على **تأدية الجسد لوظائفه** فيحدث فيها اختلالاً يؤدي إلى السقم والموت. أما كيف يؤدي الخوف على وجه التخصيص إلى اختلاف الوظائف الجسدية بحيث يؤول هذا الاختلال إلى الموت، فمسألة كان على الطبيعيات والاجتماعيات أن تنتظر أبحاثاً من نوع التي قام بها كانون وأمثاله حتى يتبيّن طرف الخيط المؤدي إلى حلّها.

ففي مقالة بعنوان «الموت بالسحر»[35] (1942) يعتمد وولتر كانون على تجاربه الشخصية كطبيب، وعلى كثير من الدراسات التي جمعت معلومات عينية عن أفراد يموتون فعلاً بتأثير السحر، وبالضبط بتأثير ذلك العظم الذي يوجهه الساحر لضحيته، والذي كان قد أشار إليه موسّ في كلامه عن طرائق السحر الأسود. فهذا طبيب ينقل عنه كانون وصفه لبعض «وقائع الموت من الخوف» إذ يتحدث عن أحد أبناء «المونا مونا» الذي «تعرّض لإشارة هي عبارة عن عظمة وجهت إليه من قِبَل «نيبو» الساحر، واقتنع

---

(33) نقلت مجلة «الفكر العربي» هذه المقالة إلى العربية في عددها رقم 41، آذار 1986 (ص 210ـ 225). (راجع هذه المقالة في ملحق هذه المقالات).

(34) كان موسّ قد صاغ هذه النظرية في مقالته «حول الهبة» (1923) ثم في مقالته الأخرى «العلاقات الفعلية والعملية بين النفسانيات والاجتماعيات» (1924) والتي تتحدث عن تداخل المستويات الثلاث: الجسدية والنفسية والذهنية لدى الإنسان الكلي. انظر: «اجتماعيات وإناسة»، المرجع المذكور.

(35) مجلة «الفكر العربي»، عدد 41، آذار 1986. (راجع هذه المقالة في ملحق هذه المقالات).

على أثرها أنه يجب أن يموت». وذاك «أستاذ في علم الأمراض. . » ينقل عنه كانون أنه «لا شك لديه في أن سكان غابات استراليا الأصليين يموتون فعلاً كنتيجة لتوجيه عظم نحوهم»، وذاك طبيب آخر يقدم «صورة حية عن المفعول الرهيب للإشارة بعظم على السكان السذّج، ثم تقبّلهم الهادىء، فيما بعد، لقدرهم المحتوم»، فيصف كيف «أن مشهد الرجل الذي يكتشف أنه مستهدف بعظم من قِبَل عدوه مشهد يرثى له. فهو يقف مشدوهاً، عيناه تحدقان في العدو الغادر الذي يشير إليه بالعظم، ثم ترتفع يداه وكأنه يتفادى بهما الأذى المميت الذي يتصوّر أنه يصب في جسده. تصبح عيناه كامدتين، ووجهه شاحباً وتعابيره مخيفة. يحاول أن يصرخ لكن الصوت يختنق في حلقه ولا يظهر سوى الزبد حول فمه. ثم يأخذ جسده بالارتعاش وتتشنّج عضلاته بصورة لاإرادية. يتأرجح إلى الأمام وإلى الوراء، ثم يسقط أرضاً، وبعد فترة وجيزة يبدو كأنه في حالة إغماء، ويتلوّى وكأنه في سكرة الموت مغطياً وجهه بيديه، ثم يئن. بعد برهة يستعيد هدؤه ورباطة جأشه وهو يزحف نحو حتفه. ومنذ ذلك الحين يبدأ بالضعف والتآكل عازلاً نفسه عن الشؤون اليومية للقبيلة. فإذا لم يحصل على مساعدة تأتي على شكل نقض أو إبطال لمفعول السحر على يدي طبيب القبيلة فإن موته يصبح نسبياً مسألة وقت ووقت قصير» (ص 229).

**(للبحث صلة)**

# قــراءة فــي
# «البعـد المسـتتر»(*)

لم يستوعب الأعرابي عندما ساقته الظروف إلى عرسٍ في الحاضرة كيف ينعجق كل هؤلاء القوم تكريماً للعروس. إذ كان لسان حاله يحدثه بالقول: «رُبَّ عروس عندنا في البادية أهون على أهله من قُلامة»، أو ما يعادلها. والدهشة التي تملّكته حيال مرأى تلك الرّقاق التي حسبها نسيجاً، أو سماع ما كان يخرج من تلك «الهنة السوداء» لم تكن تقل عن دهشة يافعين من جيلنا حين قرأوا للمرة الأولى «أعرابيٌّ في عرس».

ثم كان موقفهم من حكاية اسماعيل «اللي زيّ البمب» حين أحب أن «يعمل ود فكاكة»، أشبه بالمتتبع لمسرحية ـ ملهاة، يضفي عليها صوت الشيخ إمام بعض الرومانسية الشجيّة. أما النظر في أمر هذه «المهالك» التي أدت إليها بالضرورة رغبة اسماعيل بأن «يمشي حبّة في الزمالك»، فلم يكن يُيَمّم سوى شطر الصراع الطبقي والتفاوت بين عباد الله الواحد. كان «كلب الستّ»، ولا مؤاخذة، أحدّ حِسّاً من كثيرين حين لم تنطل عليه فكاكة اسماعيل إذ «ألوَظ بجامتو»، فظل الحيوان العريق حساساً لفروقات ثقافية ليس أقلّها أن التمشي في الزمالك لا يكون بالبجامة، وإن تكون «مؤَلْوظَة».

إلى الدهشة والدراما، كانت حياتنا اليومية تحفل، ولا يزال احتفالها يتفاقم، بأحداث مأساوية، وإن تكن تنتمي إلى صنف بعينه دون أن تحظى، كغيرها، بنعمة التصنيف. فالحج محمد عليّان الذي تتحدث عنه مسرحية «أيام الخيام» رجل فعلي كان قد عاش طفولته وشبابه وكهولته في قريته، قبل أن تقذفه الظروف إلى ضاحية العاصمة، وكانت انتحاره أمراً فعلياً، لا مسرحياً فقط، نتيجة إحساسه بأن «البنايات عم تضرب براسي» كما كان يقول قبل انتحاره.

---

(*) Edward T. Hall, «La dimension Cachée», Seuil, 1971. نشرت في الفكر العربي، عدد 43، أيلول 1986.

ما كان ـ ولا يزال ـ بالنسبة لنا موضوعاً للدهشة والدراما والمأساة، صار منذ وقت طويل موضوعاً لفروع معرفية وعلمية شتى. والإتيان على سيرة المعرفة والعلم ليس، بالضرورة، من باب الولع بهما، ولا من قبيل التنكر لعوامل الدهشة والدراما، بل ربما كان لأن هذه الهنات تفعل فعلها في بعض الأحيان لتخفّف عن المرء بعض أعباء مآسيه وتساعده حيث يُغمى عليه في أيام محنته.

يذكر لويس ممفورد في تأريخه للمدينة[1] أن شريعة حمورابي كانت قد وُضعت بناء على الحاجة إلى مكافحة الفوضى التي نجمت عن تدفق البشر على حواضر ما بين النهرين. ويستطيع المتتبع لمسائل هذا التدفق أن يرى بيُسر كيف أن المتدفقين يكونون عادة مختلفي المشارب والانتماءات الثقافية، إذ يأتون للحاضرة من كل حدب وصوب كما يقال. يكفي في ذلك أن نقرأ بضع صفحات من خطط المقريزي حول نشأة مدينة كالقاهرة حيث نجد أنفسنا حيال ما يشبه أن يكون مجمعاً من شعوب وقبائل شتّى: روم، يهود، أتراك، بربر، ديلم، شركس، بالإضافة إلى الأقباط والعرب، بالطبع[2]. منذ أيام حمورابي إذن، وربما قبلها ـ إذ يذهب الباحثون إلى أن تاريخ نشأة المدن يعود إلى زهاء الخمسة آلاف عام ـ ما فتىء تاريخ علاقات البشر بالمدينة يشهد، كما يقول ادوارد هال، «على ضرورة الاستعاضة عن العادات والتقاليد القبلية، بمنظومة من القوانين الوضعية» (204)[3]. ومنذ ذلك الحين، وربما من قبل، ما فتئت تنشأ، حين نشأت المدينة، هيئات ومؤسسات تتولى مهمة البلورة الدائمة لتلك القوانين التي اتخذت تسمية القوانين المدنية، نسبة إلى المدينة كما هو معلوم، قبل أن يوكل البشر ـ ربما إزاء صعوبة المهمة ـ أمر هذه القوانين إلى الأديان ويتكلوا فيها على الآلهة.

يستطيع قارىء كتاب ادوارد هال أن يجد فيه، حسب الهوى، أكثر من موضوع للاهتمام. إذ يبدو أن هذا الكاتب كان قد طوّح في الآفاق أزماناً، كما يقول شاعرنا، قبل أن يستقرّ به الأمر على معالجة البعد الثقافي في حياة البشر الذي يصفه بالبعد المستتر. فهذا المنجم العجيب، على ضآلة حجمه، يزخر بموضوعات معظمها جديد على ثقافتنا العربية رغم أن تاريخ كتابته يعود إلى أواسط الستينات، وأن ترجمته إلى الفرنسية تعود إلى أوائل السبعينات. غير أنه لا مجال للمماراة حول بيت القصيد:

---

(1) لويس ممفورد، «المدينة عبر التاريخ»، باريس، سوي، 1964.
**- Lewis Mumford, «La cité dans l'histoire», Paris, Seuil, 1964.**

(2) «خطط المقريزي»، دار صادر، بيروت، الجزء الثاني.

(3) رقم الصفحات يشير دائماً إلى كتاب هال المذكور.

الانكباب على مشكلة المدينة، على المشكلة المزمنة بزمانة اضطرار البشر إلى العيش في المدن.

يأتي هال إلى عالم المدينة ومشكلاتها من عالمين قد يبدوان غريبين عنها: عالم الرموز والإشارات والدواليل وما تتخذه السيمياء موضوعاً لها. وعالم الحيوان وما أجري عليه من تجارب لسبر أغوار البعد الحيواني لدى الإنسان. يأتي من الأول بوصفه أنّاساً، ومن الثاني بوصفه باحثاً اختبارياً حول السلوك الحيواني. ويندرج كتابه الذي نحن بصدده ضمن تيار فكري كان قد أتمّ خروجه على فكر «المحورية الغربية» منذ أن شرع بعض المفكرين ينتبهون من خلال أبحاثهم إلى أن معايير الفكر الأوروبي، والغربي بشكل عام، لا يصحّ تعميمها على سائر البشر. كانت الأبحاث اللغوية هي السبّاقة إلى تبيان قصور ما كان سائداً لدى علماء اللغة الأوروبيين، إذ كانوا يعتبرون اللغات الهندوروبية بمثابة النموذج لجميع اللغات ومعياراً يصح أن يستعار به ويُبنى على قياسه ومنطقه. هكذا كان بوسع بعض الأنّاسين المبتدئين أن يعتبر لغة قوم من الأقوام قاصرة عن التعبير «أو أن المفردات والبنى النحوية المقتضبة لديهم لا تسمح لهم بالتعبير إلا عن أفكار في غاية البساطة»، أو أن قوماً آخرين «يضطرون إلى القيام بالكثير من التشنّجات العضلية والتشويرات الحركية حتى يُفهم عليهم ما يقولون» أو أن غيرهم «يضطرون، تعويضاً عن نواقص لغتهم، إلى القيام بإشارات شتى بحيث لا يمكن فهمهم في العتمة»[4]. لكن الإناسة في طور شبابها ما لبثت أن أنتجت باحثين (يذكر منهم هال: بواس، سابير، بلومفيلد) ممن عكفوا على دراسة لغات يختلف بعضها عن بعض اختلافاً جذرياً، كاختلاف لغة هنود أمريكا عن لغة الأسكيمو. فتبين لهم أن كل عائلة لغوية تنطوي على قواعدها المعقدة الخاصة وتشكل سستاماً مغلقاً ينبغي على اللغويين أن يكتشفوا كنه بناه قبل أن يطلقوا أحكامهم حول إطلاقية اللغات الهندوروبية أو نسبيتها.

كانت الأبحاث اللغوية جسراً يمر عليه الباحثون أنفسهم (بواس، مثلاً) إلى أبحاث أخرى ما لبثت أن استقلّت من حيث موضوعها ومنهجيتها وكوّنت ما سمي بعد ذلك بعلمي الدِلالة والسيمياء[5]. هكذا يعتبر ادوارد هال أن فرانس بواس كان قد سبقه «منذ خمسين عاماً» (13) للبحث في هذا الموضوع «الذي يقوم على اعتبار التواصل بين البشر (بمختلف أشكاله) أساساً للثقافة، بل أساساً للحياة نفسها» (13). وبعد أن كانت اللغة

---

(4) ايفانز برتشارد، «ديانة البدائيين في نظريات الأنّاسين»، دار الحداثة، بيروت، 1986، ص 278ـ 279.

(5) Semiologie, Semantique.

تعتبر الشكل الرئيسي بلا منازع من أشكال التواصل هذه، أخذ الباحثون يهتمون بأشكال أخرى صارت تشكل موضوعاً لعلم قائم بذاته: السيميوتيك أو السيميولوجي التي اصطلحنا على ترجمتها بالسيمياء.

من بين هذه العناصر السيميائية ثمة عنصر لم يحظ باهتمام الباحثين إلا منذ فترة وجيزة. إنه ذلك العنصر المسمّى بلغة الغرب Espace (والذي نصطلح على ترجمته بالمجال). وصار النوع المعرفي الذي يتخذ المجال موضوعاً للدراسة، بوصفه عنصراً من عناصر التواصل بين البشر، مكرّساً تحت اسم المجالية، Proxémique، وهي جزء من السيمياء تدرس كيفية استخدام المجال من قبل الكائنات الحيّة وخاصة منها الإنسان. «إن الموضوع المركزي لهذا الكتاب هو المجال، المجتمعي والشخصي. وتصوّره من قبل الإنسان. وتعبير الـ Proxémie تعبير جديد ابتدعته لأشير به إلى مجمل المشاهدات والنظريات التي تتعلق باستخدام الإنسان **للمجال بوصفه نتاجاً ثقافياً مخصوصاً**» (13). إذا كان المجال وتعامل الإنسان معه نتاجاً ثقافياً مخصوصاً، فهو من ثمّ عنصر من العناصر التي تحكم علاقات الجماعات الثقافية المختلفة في ذلك الحيّز الذي يلعب فيه المجال دوراً كبيراً إن لم يكن أساسياً، ونعني به المدينة. لذا ينبّه المؤلف منذ بداية كتابه إلى «أن الفئات الإتنية (العرقية) الشديدة التنوّع التي تكوّن المجتمع الأمريكي، قد برهنت عن ثبات عجيب من حيث احتفاظها بخصائصها المميزة.. وإذا كانت هذه الجماعات تبدو للوهلة الأولى متشابهة إذ تتكلم اللغة نفسها تقريباً، فإن التحليل المعمّق يكشف لديها عن فروقات ضمنية لا تظهر للعيان من حيث ابتنائها للزمان والمكان والأشياء والعلاقات البشرية. إن هذه الفروقات هي التي كثيراً ما تكون في أصل الفهم المغلوط الذي يعتور العلاقات الثقافية المتبادلة، رغم وجود النوايا الحسنة لدى الجميع.. إن الأبحاث التي قمت بها حول **الطريقة التي يستخدم الإنسان بموجبها مجاله ـ وأعني المجال الذي يقيمه بينه وبين الآخرين، فضلاً عن المجال الذي يبنيه حول نفسه، في مسكنه أو في مكتبه ـ من شأنها أن تلفت الانتباه إلى عمليات لم تجرِ العادة بنا على استنطاقها والتساؤل حولها**» (9).

لا يقتصر الكتاب على البعد الثقافي وحده. فإذا صحّ أن السساتيم الثقافية تؤثر في بنية السلوك تأثيراً كبيراً، فالذي لا يقلّ صحة هو أنها متجذرة في الكيان الحياوي (البيولوجي) والجسماني (الفيزيولوجي) لدى الإنسان. لقد أوجد الإنسان لنفسه «امتدادات» مكنته من تحسين وتخصيص عدد من الوظائف: «الناظمة الآلية امتداد لجزء من الدماغ، والهاتف امتداد للصوت، والعجلات امتداد للرجلين والساقين، واللغة

امتداد للتجربة عبر الزمان والمكان. . .». لكن الإنسان أوصل امتداداته هذه إلى مستوى من التبلور «بحيث كدنا ننسى أن إنسانيته متجذرة في طبيعته الحيوانية» (16). إذا صحّ ذلك، يقول المؤلف، فإن معاينة وتحليل **السساتيم المجالية** الخاصة بالثقافات الحديثة عليها أن تأخذ بالاعتبار سساتيم السلوك والتصرفات التي تستند إليها والتي «تتمثل بأشكال الحياة البدائية التي انبثقت عنها». لذا يعمد المؤلف في الفصلين الثاني والثالث إلى استقاء الدروس من أبحاث تجريبية وتنظيرية لسلوك الحيوان وتصرفه من حيث علاقته بالمجال[6]. إن الأبحاث المذكورة تتّبع عن كثب عدداً من الإنجازات التي تحققت مؤخراً في ميدان «الأثولوجيا»، (التي لا نعلم حتى الآن كيف يمكن التعبير عنها بالعربية) وهي فرع معرفي يدرس السلوك الحيواني بشكل خاص، وعلاقات الكائنات الحية بشكل عام، من حيث صلتها بمحيطها الطبيعي. في ضوء هذه الدراسات يبدو أن الإنسان بوصفه كائناً عضوياً قد رفع امتداداته إلى حيّز عالٍ من التخصص والتنوّع بحيث إنها بدأت تحل محل الطبيعة، وبحيث إن الإنسان أصبح قادراً على أن يبني مجمل المحيط الذي يعيش فيه من ألفه إلى يائه، وإن دور البعد الطبيعي آخذ بالتضاؤل إلى حدّ التلاشي. لكن الإنسان إذ يبني محيطه على هذا النحو يحدد في الوقت نفسه معالم الكائن العضوي كما سيكون عليه في المستقبل. وهذا ما يعتبره المؤلف «منظوراً مقلقاً» وأفقاً قاتماً في ضوء معرفته بالوضع البائس الذي يطغى على المدينة. لذا فإن «هذه الشبكة المعقدة من العلاقات المتبادلة بين الإنسان ومحيطه تجعل من مشكلة التجديد المدني ومن مشكلة اندماج الأقليات ضمن الثقافة المهيمنة مشكلة أعوص وأحدّ بكثير مما يُعتقد عادة. كما أن جهلنا أو تجاهلنا لمسألة علاقة الشعوب مع وسطها الحياوي biotope يؤثر في عملية التنمية التقنية للبلدان المسمّاة بالمتخلفة» (17). ويطرح المؤلف بالتالي سؤالاً: «ما الذي يحصل عندما يلتقي أفراد (أو جماعات) ينتمون إلى ثقافات مختلفة ويدخلون في علاقات بعضهم من بعض»؟ والسؤال مطروح بالطبع من زاوية علاقتهم الثقافية بطبيعة المجال الذي سيتحكم في وضعهم بالمدن. هكذا لا يعود الاهتمام بتفاصيل البعد الثقافي عامة، والبعد المجالي خاصةً (دراسة الحد الأدنى للمجال الحيوي عند الحيوان والإنسان، رصد ردود الفعل لدى الحيوانات والبشر عندما يتجاوز ازدحامهم السكني حدّاً معيناً، درس مسألة العدوانية في ضوء ردود الفعل هذه،

---

(6) أنظر ترجمة الفصل الثالث وعنوانه: «السلوك المجتمعي وازدحام السكن عند الحيوانات» في مجلة الفكر العربي، عدد 43.

قياس المسافات التي تعتمدها أنماط ثقافية معينة في أشكال محددة من العلاقات البشرية: ارتفاع صوت المحدث أو انخفاضه، مدى اقترابه من محدّثه أو ابتعاده، كيفية النظر والتفرّس في الوجه، دور الحواس لدى ثقافات مختلفة في تلقي أو إهمال معطيات حسية. . .) لا يعود ذلك من باب التقعّر الذي قد تجد له الأقلام المنمّطة نعوتاً تلصقها به من نوع: الترف الفكري أو صرف الأمور عن مسارها النضالي أو الانزلاق مع طروحات الفكر البرجوازي[7]، بل يصبح ذلك من باب جمع العناصر التي تمكّن الباحث من معالجة مشكلة عملية تعتبر مفاعيلها «أشدّ خطراً من مفاعيل القنبلة الهيدروجينية» (202) أو تهدد في حال تفاقمها بجرّ المجتمع (الأمريكي هنا) بأسره «إلى الهاوية» (18).

إذا كان هال يشكو من مدن تحاصرها بيوت التنك والصفيح، وتحفل بمستشفيات للمعالجة العقلية، وبسجون وسيارات وبنايات تضيّق الخناق على البشر وتنذر بولادة إنسان مختلف غير معروف المعالم، فماذا نقول عن مدننا؟ وإذا كان ينحو باللائمة على مجتمع لم يحترم المجال الحيوي اللازم لإنسانية البشر منعاً لطغيان غرائزهم، فكيف نراعي اليوم هذا المجال في تخطيطنا لمدننا؟ قد يختلف المحللون حول رصد الأسباب البعيدة لما حصل في طهران، أو لتنامي التيارات الأصولية في القاهرة، أو أيضاً لما لا يزال يعصف ببيروت. لكن المحللين مقصّرون ولا شك في البحث عن طبيعة «نموّ» هذه المدن خلال القرن. ما دور التنظيم المدني الذي اعتمدته الرسملة البرّية في توسع طهران وفي تدفّق الفلاحين عليها بعد فشل «الثورة الخضراء» في الريف الإيراني؟ لماذا كان الأصوليون المصريون يتخذون من «مقابر» القاهرة «مساكن» لهم؟ لماذا كان تدمير بيروت وطرابلس (اللبنانية) يتم على أيدي فئات حديثة العهد بالحياة المدنية ولم تستكمل تكيفها مع شروطها؟ إن هذه الأسئلة تجعلنا نقرأ هال وأمثاله بذهنية منفتحة عندما يقول: «بمقدار ما يتسنى لنا أن نطبق على البشر ما جمعناه من معلومات عن الحيوانات المكدّسة في **مجالات ضيقة** أو المحشورة بأعداد كثيفة في أماكن محدودة، **أو المنقولة إلى بيئات غريبة عنها**، نستطيع أن نفهم المفاعيل التي يؤدي إليها تراكم البشر وتكدّسهم في المدن» (202). إن مشكلة تكيف هؤلاء البشر المتراكمين في المدن لا تطرح فقط من الناحية الاقتصادية. بل من ناحية أسلوب معيشة بكامله، أي من ناحية البعد الثقافي (المستتر). بالطبع لا يتحدث هال عن مدننا ولا عن مجتمعنا وإن كان يكتب صفحات

(7) أنظر مثلاً تعليق المحرر الثقافي في جريدة النداء البيروتية على العدد 42 من مجلة الفكر العربي.

طويلة عن بعض خصائصه الثقافية ( 189ـ 201). فهو يتحدث عن جماعات ثقافية تعيش في المدن الأمريكية: سود، بورتوريكيون، هنود. . . وهو يرى أن هذه الكتل البشرية تواجه صعوبات تطرح عليها من جانب المجالات المعادية لطبيعتها، ومن جانب الظاهرات المرضيّة المتصلة بسلسلة من السلوكات التي لم تتكيف معها، ومن جانب أنظمة المواصلات والاتصال التي لا عهد لها بها. «إن هذه الفئات الأقليّة تتميز عن المجتمع المهيمن بفروقات ثقافية جذرية تتعلق بمفاهيم وقيم أساسية، من نوع بنية المكان والزمان و المادة والتعامل معها، وهي مفاهيم وقيم مكتسبة منذ سنوات الحياة الأولى» (203)، ولا تزول سريعاً، (يتحدث هربارت غانز عن أن عملية التكيف مع الشروط المدنية تستغرق ثلاثة أجيال على الأقل) و «إن بعض الخطباء السود قد ذهبوا إلى حد التأكيد على أن ليس هناك رجل أبيض يستطيع فهمهم»، فيعلّق المؤلف: «وربما كان الحق بجانبهم إذا كان الأمر يتعلق بثقافة السود من أبناء الطبقات الدنيا. غير أن الناس لا يفقهون أن الفروقات الثقافية، كتلك التي يعاني منها السود، مفعمة ولا شك بالأحكام المسبقة. لكن هذه الأحكام لا شأن بها بطبيعة الحكم المسبق [كما يُفهم في المنطق]. إنها كامنة في صُلب الشرط البشري وقديمة قدم الإنسان نفسه»[8] (207).

* * *

يلتقي هال في معالجته لمشكلات المدينة بتيار فكري ليس بالأصل من أهله. لكنه إذ يأتي من عالمين (السيمياء وعلم الحيوان) بعيدين عن عالم المختصين بأمور التنظيم المدني، فهو يُغني مساهمات المجددين في هذا المضمار أيّما إغناء. في التعقيب الذي كتبته فرانسواز شوي[9] على دراسة هال، تشير الباحثة إلى أن مساهمة هال تندرج ضمن

---

(8) لا يخفي المسيحيون اللبنانيون اتهامهم الضمني (الذي يخرج أحياناً إلى العلن) للمسلمين بالوساخة إذ يرمون قاذوراتهم في الشوارع ويعطون الأولوية لأمور شتى على جمع النفايات من أحيائهم وأزقتهم. هذا في الوقت الذي يتهم المسلمون المسيحيين بالوساخة نفسها لأنهم لا يتطهرون ولا يضيرهم أن يظل إستهم «مجلغماً» بالغائط إذ يمرحونه بالورق ولا «يتشطفون» بالماء. . من ذا الذي يقنع كلا الفريقين أن كلاً منهما لا يقل وساخة أو نظافة عن الآخر، وأن الاتهام هنا ليس إلا من باب الحكم المسبق. لكن هذا الحكم المسبق راسخ الأصول في عناصر ثقافية، ليس أقلها الفرق بين مفهومي النظافة والطهارة.

(9) باحثة، لها كتاب «السيمياء والتنظيم المدني»، كتبت تعقيباً على الطبعة الفرنسية من كتاب هال الذي نحن بصدده، ص 239ـ 244.

- Francoise Choay, «Simiologie et Urbanisme», Paris, 1967.

تيار يشكل قطعاً مع المبادىء المعمارية التي سادت طويلاً، وأن هذا التيار «يندرج ضمن تركيبة معرفية جديدة» (219). ما معالم هذه القطع، وهذه التركيبة؟

عندما ننظر إلى مدننا ونرى أنها تغلّب في «نموّها» مبادىء الوظيفة البحتة التي يلعبها السكن من حيث كونه «مأوى» أو حيّزاً يقي الإنسان شرّ العراء والبرد والحر، ويراعي إلى حدّ ما عناصر استطيقية سطحية، من نوع منظر البناء الخارجي أو هندسته، بالإضافة إلى الإعراب عن «معرفة بأصول»، هي أصول الهندسة المعمارية كما تبلورت في القرن الفائت، نكوّن فكرة عن هذا التعامل مع المدينة الذي يشكل التيار المذكور قطعاً معه. يتدفق سكان الأرياف (لأسباب لا مجال لبحثها) على الحواضر، وتنشأ الحاجة إلى إيوائهم فينبري القيمون إلى شقع الأبنية طولاً وعرضاً وارتفاعاً، دونما حساب يُذكر للعناصر التي تخرج عن مقتضيات الإيواء. والعناصر المذكورة لا تقتصر فقط على المجالات التي يفقد الإنسان بدونها جزءاً من حيويته، كالحدائق العامة والفضاء الرحب وإمكانية التحرك والتواصل، بل تمتد أيضاً إلى عناصر ثقافية رافقت تكوّن الجماعات البشرية وتجذّرت فيها قبل تدفقها إلى المدن، وما زالت تعتبر جزءاً من كيانها. وضرورة الحفاظ على العناصر المذكورة لا تنجم عن أسباب «إنسانية» عامة، بقدر ما تمليها ضرورات عملية تتعلق بطبيعة التمدن نفسه. فالجيوب العرقية أو الثقافية التي تحفل بها المدن تلعب أدواراً في عملية التحضر بأسرها ليس أقلّها، كما يقول المؤلف: «إنها تشكل بؤرة استقبال لطائفة من البشر [الوافدون الجدد إلى المدينة] **تمهد للجيل القادم عملية تكيفه مع الحياة المدنية وشروطها**» (205). لكن المشكلة التي تطرحها مثل هذه الجيوب تنشأ عن أن مواضعها وأماكن تواجدها تتصف بأبعاد محدودة. فإذا تزايد عدد السكان الوافدين إليها بمعدل يتخطى إمكانات تحويل الوافدين الريفيين الجدد إلى مدنيين (بحيث يكون بوسعهم عندئذ أن يغادروا الجيب وينخرطوا في الحياة المدنية العامة وفقاً لشروطها) لا يكون ثمّة، كما يقول المؤلف، إلا حلاّن: إما توسيع الجيب نفسه (من حيث المساحة) وإما ازدحام السكن وتراكم السكان بعضهم فوق بعضه. فإذا لم يكن من الممكن لا توسيع رقعة الجيب، ولا المحافظة على كثافة سكانية معقولة، فإن طائفة من التصرّفات والسلوكات تنشأ عندئذ وتطغى على التدابير المدنية المرعيّة وقد تؤدي إلى انهيارها ومن ثم إلى تهديد المدينة بالخطر. إن المثال الذي يعالجه المؤلف في كتابه مأخوذ من وضع السود والبورتوريكيين في بعض المدن الأمريكية. حسب تقرير وضع عام 1964، بلغ عدد السود المكدّسين في حي هارلم الشهير 230 ألفاً، وذلك على رقعة

لا تتجاوز مساحتها 9 كيلومترات مربعة[10]. إلى أي حد يمكن التساهل في تكديس البشر دون أن يؤدي ذلك إلى انهيار المدينة؟ سؤال يبدو أن لا جواب عنه. ففضلاً عن أن حدّ التكديس يختلف باختلاف الثقافات، لم يحصل حتى الآن إن قيس هذا الحد بالنسبة لثقافات بعينها. لذا يهتم المؤلف بالتجارب التي أجريت على تكديس الحيوان. فإذا أردنا أن نزيد كثافة جماعة من الفئران، وأن نحافظ على صحتها في الوقت نفسه، يكفي أن نضعها في علب أو جوارير منفصلة بحيث لا يرى بعضها بعضاً، وأن ننظف مأواها ونقدم لها ما يكفي من الطعام. لكن المؤسف في هذا «الحل» أن هذه الفئران سرعان ما تصاب بالبله والحماقة. فبازدياد كثافتها على هذا النحو، يقلّ فهمها ويضيق أفق مداركها. فيكون الثمن الذي ندفعه إزاء إيوائها باهظاً. فإذا كنا لا نرغب في دفع ثمن المذكور فإن علينا أن نواجه السؤال من جديد: «إلى أي مستوى من مستويات تعليب البشر يمكننا أن ننحدر، دون أن نعرّض الجماعة المعلّبة [ومن ثم المدينة] للخطر؟» (206).

سؤال، والحق يقال، تعيس. لكنه، على ما يبدو، المأزق الذي تدفعنا إليه نظرة بعينها سادت طويلاً، وما زالت، في مجال التعامل مع التنظيم المدني. أما الخروج من هذا المأزق «فيتطلّب، بالإضافة إلى الاختصاصيين التقليديين (خبراء مدنيون، مهندسون معماريون، مهندسون من جميع الاختصاصات، إداريون تقنيون في شؤون النقل والسير، معلمون، قضاة، اختصاصيون بالاقتصاد السياسي) جهود اختصاصيين من نوع جديد. فعلماء النفس، والأنّاسون، والنّياسون، قلّما يشاركون في الهيئات المشرفة على التنظيم المدني كأعضاء دائمين» (207).

يتناول المؤلف في كتابه بعض الأمثلة التطبيقية عن معالجات للمشكلة المطروحة. فيتحدث عن المساكن التي بنيت للطبقات ذات الدخل المنخفض من قبل الإدارات الرسمية (القطاع العام، إذا شئنا) في مدينة شيكاغو. فيعتبر أن المسؤولين تجاهلوا المشكلة وميّعوها عوضاً عن حلّها. إن السكان ذوي الدخل المنخفض الذين يتدفقون على شيكاغو هم في أغلبيتهم من السود، ويأتون من مناطق ريفية أو من مدن صغيرة في الجنوب. هؤلاء الناس ليس لديهم، في معظمهم، أية تقاليد مدنية أو أية تجربة عن الحياة في المدن الكبيرة. كما أن الكثيرين منهم (شأن البورتوريكيين أو قبائل الأبالاش)

---

(10) لا تتجاوز مساحة الضاحية الجنوبية لمدينة بيروت المساحة المذكورة. لكن عدد سكانها كان يتجاوز عام 1975 عدد سكان حي هارلم المذكور.

لا تتلاءم شروطهم الثقافية مع الحياة في مسكن. لا شك أن البنايات العالية ذات الطراز الواحد أقلّ مدعاة لضيق النفس والصدر من أكواخ الصفيح التي حلت محلها. لكنها من ناحية أخرى أكثر مدعاة لإرباك نمط الحياة بكاملها عندما تطرح مسألة العيش فيها. «كان السود واضحين تماماً في إدانتهم وعدم رضاهم عن الأبنية الشاهقة ذات الشقق المتعددة. إنها تمثل في نظرهم هيمنة الإنسان الأبيض» (208)، وهم يسخرون منها، ويبولون في مصاعدها (ربما تعبيراً عن احتجاج) التي كثيراً ما تتعطل، ويتساءلون كيف يتسنى لأم أن ترعى أطفالها الذين يلعبون في باحة البناية بينما هي قابعة فوق في الطابق العاشر مثلاً، أو كيف يمكن الحؤول دون تعرّض الأطفال الصغار للضرب من قبل الكبار أثناء هذا اللعب، الخ...

ويتحدث المؤلف عن تجربة مدنية أخرى قوامها التخطيط لإلغاء أكواخ الصفيح من ضواحي مدينة بوسطن. عملية كهذه كانت جزءاً من دراسات قام بها علماء نفس وعلماء اجتماع يسترشد المؤلف في كتابه بآرائهم. لم ينتبه القيّمون على عملية التخطيط المذكورة إلى أن الأحياء التي كانت تسكنها الطبقة العاملة في ضواحي المدينة (منطقة الوست ـ أند) كانت مختلفة كل الاختلاف عن الأحياء التي تسكنها الطبقة الوسطى. كان سكان «الوست ـ أند» يعيشون بصلة مستمرة وحميمية بعضهم مع بعض. فساحات البيوت والدكاكين والمقاهي والكنائس، بل حتى الشوارع والأحياء كانت تشكل جزءاً من مجال حيوي عام يشارك فيه الجميع. بحيث إنها تلعب دوراً رئيسياً في الحياة المجتمعية المشتركة. عندما قام الباحث هارتمان[11] بحساب الكثافة السكانية في تلك المنطقة، وجد أن السكان كانوا يملكون في الواقع مجالاً أرفع وأرقى بمرات عديدة من ذاك الذي تعتمده الطبقة الوسطى والذي يأخذ بالاعتبار أبعاد حجرة السكن وحدها. كما اعتبر باحث آخر[12]، أن تلك «القرية ـ المدينة» (على حد تعبيره) كانت تضطلع في الواقع بدور تحويل القرويين الوافدين إلى المدينة إلى مدنيين، وهذه عملية تستغرق في رأيه ثلاثة أجيال أو تزيد.

فعندما يتّضح أن تجديد شباب الحي أو المنطقة السكنية قد أصبح ضرورياً، يبدو من الأفضل أن نعمل إلى الترميم والتجديد لا إلى التدمير الكامل بغية البناء من جديد. إذ إن

---

(11) شستر هارتمان: «القيم المجتمعية واتجاهات الإسكان»، 1963.

- Hartman, Chester; «Social Values and housing orientations», Journal of Social issues, Janv. 1963.

(12) هربارت غانز: «القرية ـ المدينة»، 1960.

- Gans, Herbert: «The Urban Villagers», Cambridge, 1960.

هذا التدمير لا يطول الأبنية فقط وإنما البنى المجتمعية كذلك. والحق أن إعادة البناء المدنية عندما أكرهت بعض الإيطاليين من سكان المنطقة المذكورة على أن ينتقلوا إلى مجالات أكثر حداثة أصيب قسم كبير منهم بالأسى النفسي وفقدت الحياة بالنسبة لهم قسماً من رونقها. لقد تطاير عالمهم السابق شظايا. دون قصد الإساءة إليهم، بل رغم كل النوايا الحسنة المبيّتة. بهذا الصدد يقول باحث ثالث[13]: «إن منزل المرء ليس كناية عن مأوى أو عن شقة سكن وحسب، بل كناية عن أرض، عن مجال، عاش فيه المرء بعضاً من تجاربه التي تحتلّ حيّزاً أنيساً من وجوده». ويبدو أن ابن الرومي كان خبيراً بمثل هذه الإلفة لدى حياته المدنية في بغداد، حتى أنه يجعلها في أساس «الشعور الوطني» الذي يكثر الحديث عنه:

وحبّب أوطان الشباب إليهمُ　　مآرب قضّاها الشباب هنالكا
إذا ذُكرت أوطانهم ذكّرتهمُ　　عهودَ الصبا فيها فحنّوا لذلكا[14]

إن تعلّق سكان منطقة «الوست ـ أند» بقريتهم ـ المدينة يقوم بشكل خاص، كما يقول هال، «على صعيدها ككل. فقد كان الشارع بالنسبة لهم أليفاً ودوداً. ورغم أننا لا نملك معلومات موثوقة تتعلق بالصعيد، صعيد المجالات المختصة بالإنسان، فإن هذا الصعيد يشكل بنظري وجهاً من أوجه الحاجات البشرية الأساسية التي ينبغي أن يؤول بنا الأمر إلى فهمه حق الفهم لأنه يتدخل تدخلاً مباشراً في تحديد معايير الكثافة السكانية» (210).

* * *

ويبدو أن العلل الناجمة عن الازدحام السكني أقرب إلى العلل الخبيثة: «فكما أن السرطان الناجم عن التبغ لا تظهر مفاعيله إلا عند اكتماله، كذلك فإن المفاعيل التي تتراكم بناء على ازدحام السكن لا تظهر بشكل عام إلا عندما يكون الداء قد استفحل» (210). «لقد أصبحنا متعودين على الجرائم، على الولادات غير الشرعية، على التدهور

---

(13) مارك فريد، «الشرط المدني»، 1963.
- Fried, Marc: «The Urban Condition», New York, Basic Books, 1963.

(14) وربّما كان من اللازم أن نشير إلى أن بيت قصيد ابن الرومي هو المسكن بالضبط:

ولي منزلٌ آليت أن لا أبيعه　　وأن لا أرى غيري له الدهر مالكا
عهدت به شرخ الشباب ونعمة　　كنعمة قوم أصبحوا في ظلالكا
فقد ألِفته النفس حتى كأنّه　　لها جسد إن غاب غودرتُ هالكا

في المستوى التربوي، على ارتباك النمو الجسدي..»، وكأن المؤلف يتحدث، عام 1966، عن مدن أقرب إلينا اليوم من حبل الوريد... ويبدو أيضاً أن الأمراض والجرائم تتصل اتصالاً وثيقاً بازدحام السكن والسكان. ففي دراسة يعتبرها المؤلف فريدة من نوعها، قام الباحثان شومبار دي لوي[15] باعتماد طرائق النفسانيات والاجتماعيات لدراسة مفاعيل الازدحام السكني. بدأ بقياس حدّ الازدحام عن طريق رصد عدد السكان الذين يقيمون في وحدة سكنية واحدة، ثم رصدا عدد الأمتار المربعة المتوفرة للشخص الواحد والمسكن الواحد. فتمكنا من الوصول إلى النتيجة التعيسة التالية: «فما أن يصبح المجال المتوفر للشخص الواحد أدنى من 8 إلى 10 أمتار مربعة حتى يصبح عدد الحالات المرضية، من جسدية ومجتمعية، مضاعفاً» (211). (أما بعد الـ 14م$^2$ للشخص الواحد فتظل المؤشرات المرضية، من النوعين المذكورين، قائمة وفي تصاعد، لكنها تصبح أقل حدّة). لكن المجال الذي يتراوح بين 10 و14م$^2$ لا يملك في رأي المؤلف هال «قيمة شاملة أو عالمية». إذ إن هذا الرقم لا يصح إلا على جزء صغير من المجتمع الفرنسي (حيث أجريت الدراسة). إذ إن مشكلة تحديد عتبة التراكم السكاني عند مختلف الفئات العرقيّة لا بدّ أن تُحيل الباحثين على المسألة التي عالجها المؤلف في أربعة فصول من كتابه وهي مسألة الفروق في استخدام مختلف الحواس. فطبيعة الانخراط الحسّي في العلاقات البشرية، وطريقة التعامل مع الزمن، تتيحان لنا أن نعيّن لدى شعوب مختلفة، لا عتبة الازدحام السكني فقط، بل كذلك الوسائل الآيلة إلى مكافحة هذا الداء. فالشعوب التي تنبني لديها العلاقات البشرية على تقارب الجوار والمسافة والمجال بحاجة إلى كثافات سكنية أرفع من تلك التي تعتمد تباعداً في العناصر المذكورة.

لذا كان من المفيد أن نتوقف عندما يعنيه المؤلف بـ «طبيعة الانخراط الحسي» و «طريقة التعامل مع الزمن». في فصل يعقده للمقارنة بين الثقافة الأمريكية وثقافتين مختلفتين عنها، اليابانية والعربية، من حيث التعامل مع الحواس والمجال، يروي المؤلف تجربة خاصة مكنته من فهم أفضل لتصرفات وسلوكات عند العرب الذين يعيشون في أمريكا، والتي لم يكن يجد لها فهماً من قبل. لم يكن يفهم مثلاً كيف يتدافع الناس بالمناكب والمرافق في الأمكنة العامة من بلدان الشرق الأوسط، دون أن يشعر واحدهم بحرج يذكر، بينما يعتبر الأمريكي أو الأوروبي أن لمس طرف ثوبه من

(15) ب. وم. شوبار دي لوي، «العائلة والسكن» باريس، 1959.
- P. et M. Chombard de Lauwe, «Famille et Habitation», Paris, CNRS, 1959.

الآخر يستدعي اعتذاراً مفروغاً منه (وخاصة كيف يعتبر العرب أن سلوك الأمريكيين هذا منفّر ومُدان).

يروي المؤلف إذن أنه كان ينتظر صديقاً له في بهو فندق من فنادق واشنطن. وحتى يتمكن من رؤية هذا الصديق عند دخوله، ويكون مرئياً من قِبله، اختار مقعداً في زاوية مناسبة لهذه الغاية وبعيدة في الوقت نفسه عن حركة الداخلين إلى البهو والخارجين منه. في مثل هذه الحال، يراعي الأمريكيون (والمؤلف منهم) قاعدة بديهية في رأيهم (أي أنهم يلتزمون بها دون التساؤل عن مبرراتها أو قيمتها) وهي أن الجالس في «مكان عام» يتمتع بحرمة خاصة قوامها تلك الدائرة البسيطة التي تحيط به والتي يجب احترامها وعدم اقتحامها. (علماً أن سعة هذه الدائرة تختلف باختلاف معطيات بعينها، ككثافة الناس في المكان العام، أو عمر الجالس وجنسه..). فكل من يدخل إلى نطاق هذه الدائرة **ويظل فيها** يعتبر بموجب العرف الأمريكي، «متطفلاً» وعليه بالتالي أن يبرر تطفّله أو يلطفه بكلمات اعتذار.

كان المؤلف إذن ينتظر صديقه في البهو المذكور الذي كاد يصبح خالياً، عندما دخل أحد الغرباء، وتوجه نحو المقعد الذي يجلس فيه المؤلف، ثم جلس مباشرة إلى جانبه، على مقربة شديدة منه بحيث كان كلٌّ من الرجلين يسمع صوت أنفاس الآخر. إلى ذلك، يقول المؤلف، «كان حجم جسمه يملأ الجانب الأيسر من حقل رؤيتي. ولو أن البهو كان مزدحماً لكنت تفهمت سلوكه هذا. لكن اقترابه مني على هذا النحو، رغم سعة البهو وخلوّه، كان مدعاة للضيق والانزعاج. فتململت في مجلسي إعراباً عن استيائي. ولكن عوضاً عن أن يكون ردّ فعلي هذا محفزاً للرجل على الابتعاد كان المفعول عكسياً. إذ لم يكن منه إلا أن ازداد التصاقاً بي. عندئذ، ورغم أن نفسي قد حدثتني بإخلاء المكان له، قررت أن ألزم مكاني ولا أغادره. كنت أقول في سرّي: «فليذهب إلى الجحيم! لماذا أكون أنا الذي ينسحب؟ لقد جئت إلى هنا قبله، ولن أدعه يطردني حتى ولو كان فظّاً غليظاً». وكان من حسن الحظ أن دخل البهو نفر من الناس، انضم الرجل إليهم وانصرفوا. وعرفت من كلامهم وحركاتهم أنهم عرب. الأمر الذي لم يكن يسعني أن أعرفه إذا كان الرجل وحده. فهو لم يتكلم وكان لباسه أمريكياً».

لم يفهم المؤلف سلوك الرجل العربي إزاءه. لكنه ما لبث أن فهم، عندما روى الحادثة لصديق عربي له، إن المسألة متعلقة «ببُنيتين مجاليتين مختلفتين» (191). فالفكرة التي لديه حول **حقه** بدائرة شخصية، بحرمة شخصية، إذ يجلس في «مكان عام»، بدت لصديقه العربي مستهجنة ومستغربة. إذ «في نهاية الأمر، ألم يكن المكان مكاناً عاماً؟».

لقد تبيّن له أن الإنسان العربي لا يعتبر أن هناك «حرمة» معينة لمن يحتل نقطة مخصوصة من مكان عام. وأن ذلك لا يخوّله بالتالي أي حق من الحقوق. فلا جسد الجالس، ولا المكان الذي يجلس فيه يُعتبران بمنأى عن الاحتكاك والاقتحام. هكذا يخلص المؤلف إلى «أن فكرة التطفل في المكان العام لا وجود لها عند العربي. فما هو عام يكون عاماً بالفعل». وأن هذا الكشف أتاح له أن يفهم، بعد لأي، سلسلة بكاملها من التصرفات التي كانت تثير لديه مشاعر الدهشة أو الانزعاج أو حتى الخوف. «إن العربي الذي «اقتحم» مجالي في بهو الفندق كان ولا شك قد اختار ذلك المكان للأسباب عينها التي دفعتني لاختياره. إذ كان المكان مناسباً لمراقبة المدخلين فضلاً عن باب المصعد. أما إمارات استيائي، فقد كانت باعثاً على تشجيعه لا على إثباط عزيمته: فقد ظن أنه أوشك أن يُحرجني فيخرجني ويُقصيني عن المكان» (194).

* * *

لا أعتقد أن المجال يتسع هنا لعرض ما يسجله المؤلف عن فهمه، مثلاً، لعلاقة العربي بجسده، أو عن طبيعة تحديقه بمحدّثه أو عن معنى مشاركته للآخرين، فضلاً عن أن ثمة أموراً لا يستقيم الحديث في غياب ألفاظها ومفاهيمها إلا بصعوبة ليس هذا مجالها: إذ كيف يعبّر المرء مثلاً عما هو privé بلغتنا؟ لكنني أجد ميلاً شديداً لأن لا أختم الكلام قبل أن أقول شيئاً عن علاقة الألمان بالباب. وبالمناسبة «فخلافاً لما هي عليه ذات العربي [أو أناه]، فإن ذات الألماني سريعة العطب جداً بحيث إنه يعمل ما بوسعه لحماية «حيّزه الخاص»[16]» (165). ويروي المؤلف واقعة عن سلوك بعض الأسرى الألمان ممن وقعوا في أسر الأمريكيين خلال الحرب العالمية الثانية، فيقول: «ما أن كان بوسع هؤلاء الأسرى أن يحصلوا على المواد اللازمة، حتى شرع كل منهم يُقيم حاجزاً بينه وبين جاره الأسير ليبني مجاله الخاص به»، علماً أن هذا المجال «لم يكن أوسع من جحر ثعلب» (166). لكننا نعود إلى مسألة الباب. فالأبنية العامة والخاصة في المانيا تُزوَّد عادة ببابين. واحد وراء الآخر، وبينهما فسحة بسيطة، وذلك لعزل الصوت. غير أن المسألة، كما يرى المؤلف، لا تقتصر على آذان حساسة تجاه الضجيج. فالباب يتخذ أهمية كبيرة لدى الألمان، بحيث إن الذين يأتون منهم إلى أمريكا «يجدون أبوابنا خفيفة وهشّة». إلى ذلك، وهذا أهم، لا يستوي الباب المفتوح، لدى الألمان، مع الباب المغلق. بل لكلٍّ دلالة. إن الأمريكيين، إذ يعملون في

(16) مقابل shpére privée رغم عدم الاقتناع بصحة الترجمة.

مكاتبهم، يتركون أبواب المكاتب مفتوحة. بينما يحرص الألمان على إغلاقها. غير أن إغلاق الباب لا يعني عند الألمان أن واحدهم يبتغي مزيداً من الهدوء، أو أنه مستغرق في عمل بحيث لا يريد أن يُقطع عليه حبل أفكاره. لا. بل لمجرد أنَّ ترك الباب مفتوحاً يُحدِث لدى الألماني تشويشاً في الذهن وارتباكاً في العمل. فإغلاق الباب يحفظ له تماسكه، وتماسك مجاله الذي هو هنا مكتبه، ويطمئنه إلى أن ذاته بمعزل عن التطفل والفضول. عندما يتحدث الألماني عن بيوت الأمريكيين لا ينفك يتشكى من الضجيج الذي يتسرب عبر الجدران ومن شقوق الأبواب. حتى أن بعضهم يرى أن أبواب الأمريكيين تلخص نمط معيشتهم: فهي رقيقة، رخيصة الثمن، نادراً ما تكون مُحكمة التركيب والترتيب. وأين منها الباب الألماني الصلب الذي يملأ سمعك صوت ارتطامه عند اصطفاقه! وأين الوقع المهيب لصوت قفله إذ تدير مفتاحك فيه، من هذه الثرثرة التي لا تكاد تبين في أقفال الأبواب الأمريكية!

ويسجل المؤلف أن ترك الباب مفتوحاً حسب العرف الأمريكي، كثيراً ما أثار علاقات سيئة في الشركات المشتركة بين الألمان والأمريكيين، وبين مديري هذه الشركات من الثقافتين. حتى أن شركة بعثت تستشيره في مسألة عويصة: «كيف نقنع الألمان بترك أبواب مكاتبهم مفتوحة؟» (168). والحق أن الأبواب المفتوحة كانت تسبِّب ضيقاً شديداً للألمان العاملين في الشركة، فتوترهم وتؤثر في إنتاجيتهم. في حين أن الأبواب المغلقة كانت توحي للأمريكيين بأن ثمة مؤامرة يحيكها الألمان وراء أبوابهم يبتغون إقصاء أبناء العم سام عنها..

هذا ولم يعد من المجدي، إزاء هذه الفروقات الثقافية، أن يكون تعليق واحدنا: ولله في خلقه شؤون. إلا إذا كان يصرّ على قراءة الجاحظ في حديثه عن «فضل بن هاشم على بني أمية» بذهنية المتحيّز لواحد من الفريقين...

* * *

كتب ادوارد هال كتابه هذا منذ عقدين. كتبه استكمالاً لكتابه الآخر «اللغة الصامتة»، وتمهيداً لـ «ما وراء الثقافة» و «رقصة الحياة»، ولا أدري ماذا أيضاً. منذ ذينك العقدين اللذين مضيا على عمر هذا الكتاب استفاد الغربيون جداً من كتابات مفكريهم وناقديهم. وأظنهم أقلعوا عن كثير من السيئات التي ما فتيء ينتقدها هؤلاء المفكرون من زمان. لم تعد عاهات بوسطن وشيكاغو كما كانت عليه عام 1966. لم يعد النقد الذي لمسنا شيئاً منه في هذا الكتاب يصح إلا على مراكز المدن الكبيرة التي اتعظت منذ عقدين وأكثر من

تجربتها، وأدخلت تغييرات كثيرة على بنى مدنها. علة الغرب، إذ يجدد نفسه ويستفيد من تجاربه، قد لا تكون مستعصية والحال هذه. لكن علّتنا، من حيث علاقتنا به قد تكون هي المستعصية. ففي الحين الذي كان الغربيون يقلعون فيه عن عاداتهم السيئة، كنا نحن قد بدأنا، كالحزين إذ وقع في السل المعلوم، نتبناها بحذافير سوئها. وأعني بنحن بلدان ما يسمى بالعالم الثالث عامة، وبلداننا العربية خاصة. هدمنا بيوتنا التي كنا نبنيها بما يتلاءم مع بيئتنا وطقسنا وعاداتنا، من حجر الطوب والتراب والصخر وتبنّينا بدعة الباطون المسلح، فأصبحت بيوتنا لا تُسكن من فرط الحر في الصيف والبرد في الشتاء. وعندما كان الغرب يعيد النظر في شقع البنايات الشاهقة ويقلع عن مغباتها كنا في أوج اندفاعنا نحو إفساد مدننا وتخريبها ونزع طابعها الشرقي (الذي لم يعد يصلح إلا للتغني) بأن تبارينا في علو البنايات وفي هدم الأحياء القديمة. أصبحت شوارعنا خالية من شجرة. وبينما كانت مدينة كبيروت تعد في أيام الانتداب (لعنه الله) ثلاثة وأربعين مرحاضاً عاماً، تقلّص هذا العدد إلى أحد عشرة في أوائل السبعينات ثم انعدم في أوائل الثمانينات حتى صار العابر في حيرة من أمر حاجته في غياب أي مرحاض عام. ملأنا المدينة بالسيارات قبل أن نشق شوارع لها. حولناها إلى مرائب وكاراجات. ولم نعد نحسن شيئاً إلا شتم الغربيين والطعن في أعراضهم بوصفهم من اللئام. منذ عقد ونيّف كتب أحد الباحثين العرب يقول: «وفي حين أخذ الغرب يعي نواقص طروحاته وأخطاءها، كان الفكر العربي ينفخ الحياة في هذه الطروحات إياها، ويؤمّن لها ديمومة صاخبة. بحيث نستطيع القول إن القطيعة المعرفية بين هذين العالمين الثقافيين المتشابهين لم تكن يوماً أعمق مما هي عليه اليوم»[17]. هكذا دأبنا. نتشبث بإنجازات الغرب بعد أن تكون قد أصبحت من نفاياته. في صيدليات بيروت يجد المرء، على ما تقول الإحصائيات، أحد عشر ألف صنف من الأدوية، سبعة آلاف منها ممنوعة في بلدان المنشأ بوصفها من السموم. والشركة العقارية التي حققت أكبر رقم أرباح عام 1981، شركة أمريكية تبني بيوتاً من الحجر الترابي، حجر الطوب نفسه الذي تخلينا عنه بنزق واستبدلناه بحجر الباطون. حتى بندقية الميم 16 التي نتباهى بقتل بعضنا بها ممنوعة في صفوف الجيش الأمريكي بوصفها سلاحاً صار يشكل بعض الخطر على صاحبه. ونتمادى في شتم الغربيين ورشقهم «بالحروف السمينة».

لكن هذا كله ليس سوى ذر للرماد في العيون الرمداء أصلاً. وهل يغبّر طحان على

---

(17) محمد أركون، «مقالات حول الفكر الإسلامي» (بالفرنسية)، 1973، ص 307ـ 308.
- M. Arakoun, «Essais sur la pensée islamique», Ed. Maisonneuve et Larose, 1973.

فحّام؟ فنحن نعلم قبل غيرنا أن العرب كان يتخذون إلهاً من تمر فإذا جاعوا أكلوه، لكنهم سرعان ما يعودون لعبادته. ورغم اعتدادهم بدينهم الإسلامي وتشبثهم به، فالكل يعلم أن ليس ثمة أمة تسبّ الدين أكثر منهم، رغم أنهم بدينهم يتماهون وعنه ينافحون.

لم تعد تنطلي لعبة شتم الغرب على أحد، ما دام يشهد كل ذي عينين أننا نتشبث بفتات حضارته ونقتدي بكل سيئاته، حتى في حال إقلاعه عنها.

إذا كانت البشرية في المرحلة الحاضرة من عمرها تولي للغرب شيئاً من التقدير، فلأنها من فرط حاجتها للرجال قد سمّت الديك أبا علي. غير أن هناك من ينسى أن الحاجة ما زالت للرجال، وأن أبا علي الديك لا يعدو كونه طيراً، وإن يكن يصيح في الأوقات المناسبة منبهاً من لا يزال ينتبه إلى أن هناك زمناً يدور وعالماً يتغير.



# هوية في منزلة الصفر(*)

ربّما كان حالي مع أسئلتك أيها الأخ البارّ، كحال تلك البغيّ التي حلفت أن لا تزني حتى جاءها من يعزّ عليها. والحق أنني لا أتمثل بهذا المثل لأنني أقدّر البغايا حقّ قدرهنّ فقط، ولا لأنك تعزّ عليّ بالفعل وحسب، بل لأن خوضي في أسئلتك أشبه بفعل الزّنى إذ يمارس من البغيّ بالذات، أي بلا لهفة ولا شبق.

فأنا لم أكن أتصوّر نفسي عاكفة، في مثل هذا العمر، على تمحيص موضوع هويتها، فردية كانت أم جماعية، ولا أجد شوقاً ولا اندفاعاً إلى الكلام في هذه الهوية التي تسألني عنها، والتي لا أدري لماذا اعتبرها سلفاً من باب مَجْلَبة الهمّ وانشغال البال. بل ربما كنت أدري ما يدريه المحلّلون النفسيون عندما يقولون إن الممانعة في التحدث عن أمر ما والشعور بالضيق عند الاضطرار إلى الإجابة على أسئلة معينة إنما يعود إلى أن الأمر المذكور والأسئلة المذكورة لا تنطوي على ما يسرّ الفؤاد أو يريح النفس. وأن المرء يجدر به أن يطبق فمه ـ على حدّ القول الصينيّ المأثور ـ إذا كان يعلم أنّ رائحة هذا الفم ليست على ما يرام. وربما كنا نجد لهذا القول صدى في قولة العربي القديم: وهل يتكلم من في فيه ماء. لكنه كان، والحق يقال، مهذباً ومُحبًّا للسترة، وربما كان مقموعاً إلى حدّ كبير.

ثم أنني وإن كنت أغبطك أيها الأخ البار على أمور كثيرة، فإنني أغبطك بشكل خاص على هذه العفوية التي يتحلّى بها الصحافيون المتفلّتون من كل عقال (سانزاتّاش، كما يقول الأعاجم، وحتى لا يُساء الفهم) فيطرحون على غيرهم أسئلة ربما كان المرجوّ منها محاورة النفس قبل كل شيء. فتراهم يضربون، والحالة هذه، في عماية السؤال،

(*) نشرت في مجلة مواقف، عدد 65، خريف 1991، ضمن ملفّ عن الهوية ساهم فيه عدد من المشتغلين في الفكر.

لعلّ الأجوبة تعود عليهم بما يشفي الغليل أو يسد الرمق. وبهذا المعنى كثيراً ما يكون المسؤول مرآة السائل، تحت طائلة توازي المرايا وتناسل الصور إلى ما لا نهاية، وتحت مغبّة العودة إلى حيث ألقت رحلها أم قشعم من العقم. مما يجعل العفوية المذكورة تكتشف أن أجدى ما يجدي لها ربما لا يتعدّى مطّ الشفتين والاندهاش من جديد أمام عناد هذا الكون.

فإذا كان لا بدّ مما ليس منه بدّ، فربما كان على العاقل أن يهوّن الأمور على نفسه فتهون، فيزيّن لها أن هذا التمرين الإنشائي ليس عقيماً بالقدر الذي تتخيّل. خاصة وأن المرء ربما كان بحاجة إلى أن يخلو إلى نفسه بعد خروجه الجزئي (وربما المؤقت) من طاحونة هذه الحروب الطويلة وصخبها، فيسائلها عمّن عساها تكون.

وحتى لا نطيل أمر هذه المحنة التي ابتليتني بها، أبادر على الفور إلى استبعاد احتمال لا معنى له. فأطرح معك السؤال عن هويتي الفردية. والحق أنني أخشى، في هذا المجال، أن يتكشّف جوابي عن جهل مطبق إذ أتساءل من أنا؟ إن لديّ شعوراً أكيداً بأن لي «أنا» ما. لكنني كلما حاولت أن أُخرج هذا الشعور من حيّز الانطباع النفسي (الذاتي) إلى حيّز التحديد والتفصيل (الموضوعي) تبيّن لي أن المحاولة لا تسفر عن شيء. والواقع أن تحديد الهوية الذاتية ربما كان شأناً من شؤون النفسانيات كفرع معرفي ينحو نحو اكتساب صفة العلم دون أن يتوصل إلى ذلك. وهو بالضبط لم يتوصّل لأنه لم يستطع أن يجد حلولاً «علمية» لمثل هذه الموضوعات المطروحة عليه، والتي تظل حتى إشعار آخر، خاضعة للاجتهاد والافتراض، وفي أحسن الأحوال، للنظرية المؤقتة التي لا تلبث أن تعرب عن قصورها فتستبدل بأخرى...

والواقع من أنا كفرد؟ لديّ شعور بأنني عبارة عن جسدي وآرائي وسلوكي وكلامي وذوقي وعلاقاتي وطائفة من مثل هذه العناصر. لكنها كلها عناصر متغيّرة بفعل مرور الزمن وتغيُّر المعطيات، فضلاً عن أن علاقة هذه العناصر بعضها ببعض، هي الأخرى علاقة متغيّرة بفعل العاملين المذكورين إياهما. فإذا اعتبرت جسدي عنصراً من عناصر أناي، أو من عناصر إيّاي، فإنني لا أستطيع الركون إلى هذا العنصر. فأنا الآن أكاد لا أتعرّف إلى جسدي على نحو ما كان عليه منذ عشرة أعوام. سواء من ناحية اللذة أم من ناحية الصحة أم من ناحية الطاقة العضلية أو من ناحية العلاقة الحميمة بهذا الجسد. وهذه أمور قد يطول الكلام عليها، لكنه يؤول في النتيجة إلى أن هذا العنصر لم يحافظ على هوية محدّدة، أو على «إيّا» معينة. وبدون أن نطرح تلك المشكلة التي كان استهلها المرحوم هيراقليطس عندما تحدّث عن النهر وعن المستحمّ به، وآل إليها هايزنبرغ

بالمعضلة التي حملت اسمه عندما تحدث عن استحالة تحديد الجزيء لأن تحديده يفترض تسليط الضوء عليه مما يؤدي إلى تغيير موقعه إن لم يكن طبيعته، فإنني ببساطة لا أستطيع أن أراهن على أن تفقّهي في أمور جسدي الآن سيظل «إيّا» ه في السنة القادمة أو بعدها، وبالتاي فلا أستطيع اعتباره عنصراً أبني عليه في تحديدي لهويتي الفردية، رغم كل يقيني من أن هذا الجسد هو جسدي وليس جسد أحد آخر.

غير أن هذا الجسد إياه لا يعدو كونه آلة (روبو، على حدّ قول بعضهم) يتحكّم به - قبل الكلام على المجتمع الفعلي - ذلك «المجتمع الآخر» الذي يتكوّن من مليارات الخلايا العصبية التي تقبع داخل جمجمتي وتشتغل كالموكرة شغلاً لا أكاد أفقه من قانونه شيئاً، فتتحكّم بسلوكي إلى حدّ كبير، لكنها تفبرك أيضاً ما أسميه آرائي ومعتقداتي وأفكاري.

والحال، أن اطمئناني إلى هذه الآراء والأفكار - في حال كونها عنصراً من عناصر هويتي الفردية العتيدة - ليس بدوره على ما يرام، لا لأن المرحوم ديكارت كان قد أسكن الآراء السليمة في فندق الوضوح دون أن يترك لنا عنوان هذا الفندق، (على حدّ قول المرحوم لايبنتز)، بل لأن ما يصحّ على جسدي يصحّ على آرائي وأكثر. فهل أنا ذلك اليافع الذي كان يصلّي بحرارة ويرتجف كالسوخيّة بين يدي باريه (لأسباب حرزانة والحق يقال)، أم أنا ذلك الفتى الذي كان يهتف بحياة «الجزائر عربية» ويلتهب حماسةً عند ذكر العروبة والوحدة، إلخ؟ أم أنا ذلك الماركسي المناضل الذي لا يقلّ مشروعه طموحاً عن طموح تغيير العالم، فإذا بالتغيير على ما هو مشهود ومنظور؟ أم أنا ذلك الطوباوي الذي اعتبر أن الأمة التي لا تأكل مما تزرع أمة ضحكت من جهلها وعجزها الأممُ؟ . . . هل أن ما أسميه «أفكاري» عنصر يُركن إليه في تحديد هويتي الفردية؟ والقول بأن ما كانت عليه أفكاري لا يُعتدّ به، وإنما يعتدّ بما هي عليه هذه الأفكار الآن، فقول كسائر الأقوال. فقد تكون لديّ «الآن» أفكار عظيمة، وقد يكون اطمئناني إليها وثقتي بها على نحو اطمئناني إلى أفكاري السابقة أو يزيد. فالمسألة ليست هنا. وإنما هي في أن هذا كله لا يُجدي في تحديد «هوية». إذ ما المقياس الذي نحدّد به مدى هذه «الآن»؟ ومن يضمن لي أن لا أغيّر هذه الآراء غداً أو بعد غد؟ اللهم إلا إذا قيل إن الإعتداد بثبات الآراء رغم كل التغيرات فضيلة، وكان العناد تجاه الوقائع (التي هي في الحقيقة أعند المعاندين) خصلة من خصال الإخلاص باسم «المبادىء الثابتة». وهل هناك مبادىء ثابتة في مجتمع وعصر لا يثبتان على شيء؟ بل هل هناك مبادىء ثابتة في «علم» لا يثبت هو الآخر على مبادىء؟

فإذا صحّ ما يذهب إليه بعضهم ـ وهو كثير ـ من أن المبادىء الثابتة لا وجود لها إلا في الديانات السماوية ـ في بعضها، على كل حال ـ فإنني لا أخالك مهوّلاً عليّ هنا، أيها الآخ، بفزّاعة الأخلاق! فهذه الأخرى ـ على تمسّكي بها ـ عنصر لا يُعتدّ بثباته أكثر من الاعتداد بثبات الأفكار والآراء. . . ناهيك بصلاحه كركن يركن إليه في تحديد هوية ما.

غير أن الأمر لا يقتصر على تغيّر العناصر بحد ذاتها (من جسد وفكر وخلق وذوق وحسّ وكلام وسلوك. . .) بل العلاقة بين مختلف هذه العناصر، والتي ربما كانت هي التي يُعتدّ بها في نهاية المطاف من أجل الاهتداء إلى باب ضوء تتحدّد الهوية من خلاله.

لكنني أرى أن المشكلة هكذا تزداد تعقيداً على تعقيد، وإن يكن طرحها على هذا النحو أقرب إلى المعالجة المنهجية السليمة. وإذا كان صحيحاً أن نور العلم لا يسطع إلا على خلفية الجهل، فلست أدري، ولا أعتقد أن أحداً يدري، كيف تتحدد الهوية بناءً على العلاقة بين عناصرها المتغيرة. إذ إن «العلوم» الإنسانية والمجتمعية جمعاء لم تتوصل على حدّ علمي المشكوك به دائماً إلى حل هذه المعضلة التي يسمّيها أولو الشأن معضلة تحديد البنية من حيث التعاقب والتزامن معاً. . .

ربما بدا هذا الكلام على الهوية الفردية من قبيل تخليع الأبواب المخلّعة أصلاً. لكنه يؤول، كما سبق القول، إلى استبعاد احتمال لا معنى له: احتمال روبنسون كروزو وجزيرته، أو سلامان وجزيرته هو الآخر، لا فرق.

والواقع أن المرء قد يتعاطف مع قول المتنبي: أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمودِ، بل إنه قد يتماهى بصالح المذكور (لا من حيث نبوّته بالطبع بل من حيث غربته)، لكن هذا التعاطف وهذا التماهي يظلان من قبيل التعبير عن الشعور والعواطف ليس إلا. أما من حيث الواقع الذي ينبغي دائماً أخذ معاندته بعين الاعتبار الشديد، فإن هذا المرء لا بدّ له، شاء أم كره، من الانتماء إلى قوم. فالأنا، خلافاً للقول المأثور، ليست بغيضة بالضرورة. وإنما لا محلّ لها بين الـ «نحن» و «اللاشيء»: إما النحن وإما اللاشيء. وعليه فلا أخالك، إلا منتظراً مني، بصبر، أن أحدثك عن هويتي بحكم انتمائي إلى قوم، أي عن هويتي «القومية». وربما كنتُ أشتبه في أنك تنتظر مني كلاماً مفيداً حول ماهية انتمائي إلى ذينك العاملين اللذين ملآ دنيانا وشغلا ناسنا طوال تاريخنا وآننا واللذين هما العروبة والإسلام. إذ إنني لا أخالك تعوّل أهمية كبيرة على التماهي بالتيارات الفكرية أو الإيديولوجية الأخرى التي عرفتها هذه المنطقة في أزمنتها القديمة أو الحديثة. .

فاعلم أيها الأخ أن من أسهل الأمور وأريحها أن يقول المرء أنا عربي أو أنا إسلامي، فيتماهى والحالة هذه بهوية اجتماعية (سوسيولوجية) موروثة، ويكفي نفسه وأنفس المؤمنين شرّ السجال وما يبحثون.

وأن من أنكد ما في الدنيا على المرء أن يضع هويته الجماعية على بساط البحث والتشريح، خاصة في مجتمعاتنا التي تصف الشخص أنه «بلا أصل» و «بلا دين» على سبيل المسَبّة. والأرجح أن الشاعر القديم عندما قال: «ولي دونكم أهلون سِيدٌ عَملَّسٌ وأرقط زُهلول وعرفاءُ جيأل، هُمُ الأهل..» لم يكن على قسط كبير من السعادة. وإن الشاعر الحديث عندما قال: «هذي بلاد رفعت فخذها راية»، لم يكن يقول ذلك من باب الشماتة، بل ربما كان يقوله وفي القلب حسرة. وأن الشاعر الحديث الآخر الذي هجا قومه «أهلي أخوتي» بوصفهم «نسل السبايا، خلّفتهم غزوات الشرق والغرب لصوصاً وبغايا، خرقة ممسحة في فندق الشرق الكبير...»، لم يكن ينطق على الهوى. وأنت تعلم كيف احتجّ الرجل على هزيمة قومه يوم هزموا. وأن الثالث عندما قال: «ورؤوس الناس على جثث الحيوانات ورؤوس الحيوانات على جثث الناس، فتحسّسْ رأسك، فتحسّس رأسك» لم يكن قلقاً على رأسه بالدرجة الأولى بل على رؤوس بني قومه جميعاً.

وربما كنت تعلم، إذا كنت تفضّل البحث الرصين على أقاويل الشعراء وغواياتهم، أنه عقدت في الكوليج دي فرانس، مثلاً، خلال العامين 1974 و1975 حلقة دراسية اشترك في أعمالها نخبة من المفكرين الفرنسيين للبحث في مسألة الهوية الجماعية التي تشغلنا بها هنا (ونشرت أعمال تلك الحلقة في كتاب صدر عن دار غراسيه عام 1977 بعنوان: الهوية). وعلى الرغم من الاختلافات الجغرافية والمضامين الثقافية بين الشعوب التي تناولها البحث، لاحظ الباحثون المذكورون أن كل المجتمعات أو الثقافات التي درسوها بعيدة كل البعد عن توكيد هوية جوهرية لها. بل إنها أقرب، في تناولها لهويتها، إلى القيام بتحليل تتناثر الهوية بموجبه أجزاء وشظايا، ولنقل إلى عناصر مختلفة. وأن الهوية المجتمعية (نسبة إلى المجتمع) أو القومية (نسبة إلى القوم) أمر لا ينتمي من حيث وجوده إلى حيّز التأكيد بقدر ما ينتمي إلى حيّز «إعادة البناء الدائمة». وأن كل استعمال لمقولة الهوية إنما يبدأ بنقد هذه المقولة بالذات، أي بتجزئتها إلى عناصر شتى، علماً بأن إعادة تركيب هذه العناصر يطرح على كل مجتمع عندئذ مشكلة عويصة. وتخلص الحلقة الدراسية إلى القول: «إن الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لا يعني أن لها بحد

ذاتها وجوداً فعلياً»، وأن على العلوم الإنسانية «أن تتخطى مقولة الهوية هذه، وأن تنظر في أمر وجودها باعتباره وجوداً نظرياً بحتاً، أي باعتباره وجوداً لحدّ من الحدود لا تقابله في الخارج أية خبرة فعلية». فأزمة الهوية «التي يفلقوننا بها» (على حد قول كاتب مقدمة الكتاب) تتقوّم في أمرين كلاهما أدعى إلى القلق من الآخر:

أ ـ إنها وظيفة غير مستقرة (من حيث إنها ليست واقعاً جوهرياً).

ب ـ إنها عبارة عن مكان وزمان (غير مستقرّين هما الآخران) تتضافر فيهما المعطيات وتُتَبادل وتتنازع «فلا يشترك فيهما إلا قوى الطبيعة والتاريخ التي تترفّع من عليائها عن اجتهاداتنا الفكرية المكرورة».

فلنحاول إذن أن لا نقمع «اجتهاداتنا الفكرية» وأن لا نصفها سلفاً بأنها «مكرورة»، ولننظر في ما يتحصّل لدينا إذا نحن حاولنا البحث في هويتنا الجماعية بشيء من التروّي.

ولنتّفق في بداية الأمر، على التمييز بين مسألتين: هويتنا كما يضفيها علينا الآخرون، وهويّتنا كما نراها في مرآة أنفسنا. فنحن نقول عن أنفسنا إننا عرب ـ على سبيل المثال ـ لنتميز عن الأتراك أو عن الفرنسيين أو اليابانيين أو عن أية قبيلة من قبائل الهنود الحمر، علماً بأن هذا التمييز يُفرَض علينا من خارج بقدر ما نفرضه على أنفسنا. وأننا نقول عن أنفسنا إننا مسلمون تمييزاً لها عن اليهود والمسيحيين والبوذيين وسائر أصحاب الهوية الدينية. فهذا إذن تحديد للـ «نحن» تجاه الخارج ومن قِبله في آن معاً.

لكن هذا الجانب ـ على أهميته ـ ليس هو الذي يهمّنا هنا. فالسؤال الذي نحن بصدده سؤال عن الهوية منظوراً إليها من أصحابها لا من الآخرين، من أصحابها في نظر أنفسهم، وإلا لما كنا بصدد البحث في «الهوية» بل بصدد البحث في شيء آخر ربما كان إنسانية البشر وتنوعها، أو تفاعل الثقافات في ما بينها. . . وكونه لا يهمّنا هنا لا يعني أن ما يهمّنا هو السليم. فقد يعلم المرء أن هذا البحث المعيّن تمرين عقيم، لكنه يضطر أحياناً إلى استنفاد التمارين العقيمة مرةً من أجل كل المرات، على حدّ القول الفرنسي، حفاظاً على سلامة الذهن واحتراماً لمنهجية القول. ومنهجية القول تقتضي أن لا يصار إلى البحث في الـ «نحن» بمعزل عن علاقتها بالآخر. وإلا آل البحث إلى ما آلت إليه دواعي التعصب القومي والتمحور على الذات القومية، بدءاً بأية قبيلة بدائية تحتكر لنفسها صفة البشر وتنزعها عن كل ما عداها، وانتهاءً بالتنظير النازي الذي اعتبر أن العنصر الجرماني المصفّى ينبغي أن يكون سيّد الأرض، مروراً ببعض اليونان الذين قسموا البشر إلى قسمين: اليونانيين من جهة و «الهمج» من جهة أخرى، والرومان الذين

قسموهم إلى: رومان و «برابرة»، واليهود الذين اعتبروا أنفسهم وحسب «شعب الله المختار»، والمسيحيين الذين رفعوا شعار «لا خلاص خارج الكنيسة»، والمسلمين الذين اعتبروا أنفسهم «خير أمة أرسلت للناس»، بمن فيهم الشيعة الجعفرية التي رأى إمامها «أن الناس ثلاث: عالم مثلي ومتعلّم مثلكم وسائر الناس بُغاث».

والحق أن منطق التمحور على الذات الجماعية لا بد أن يؤول ـ إذا ما دُفع إلى نهايته ـ إلى ما آل إليه منطق الإمام جعفر. ذلك أن هذا المنطق لا بدّ أن يعتبر كل مجتمع مختلف عن مجتمع «نا» بمثابة المجتمع الذي لا بد أن يكون منقوصاً أو مفتقداً لمقومات المجتمع السليم. كما أن هذا المنطق لا بدّ أن يعتبر كل فئة من فئات مجتمع «نا»، إذا كانت مختلفة عن فئة «نا»، فئة منقوصة هي الأخرى، بل لا بدّ له من اعتبار كل عرف أو تقليد من تلك المرعيّة في فئتنا، لكنها مخالفة لأعراف «نا» وتقاليد «نا» بمثابة الأعراف والتقاليد المرذولة التي تستوجب الموقف السلبي منها. وإذ تأخذ الـ «نحن» بالتجزؤ على هذا النحو، وبالتخلص تباعاً من أجزائها إلى ما لا نهاية، فلا بدّ أن لا يبقى منها إلا «الأنا» التي تحتكر الصفة البشرية الأساسية وتوزع بعضها ـ من قبيل الأريحيّة ـ على من يحيط بهذه «الأنا» من المقربين بحيث يصبح «سائر الناس بغاث».

فلنعد إذن إلى ما نحن فيه دون أن نذهب بعيداً في منطق التمحور على الذات القومية.

إن ابتداع الهوية انطلاقاً من تسمية القوم، أمر قد يكون جوهرياً إذن في نظر الآخرين. لكنه في نظر القوم أنفسهم ينبغي أن يكون ثانوياً إلى حدّ بعيد. والحال ما معنى أن تكون العروبة هويتنا؟

لا أخال أن أحداً ما زال يعتقد الآن أن هناك قوماً عرباً حافظوا على نقاوتهم كعنصر أو كعرق عبر كل هذه العصور، وبعد كل هذا الاختلاط الذي شهدته المنطقة «العربية» (ولا بدّ من تسمية) بين أعراق وشعوب وجماعات شتى. بل الأصح أن يقال إن أولئك العرب الذين انتشروا في المنطقة ـ وعلى افتراض أنهم كانوا يشكلون عرقاً واحداً ـ قد تلاقحوا وذابوا في خضم خليط من الشعوب. فلا معنى أن يتحدث المرء عن عرب ما رغم علمه، مثلاً، أن خلفاء الدولة العربية في عصرها الذهبي ـ العباسي ـ لم يكن بينهم إلاّ ثلاثة فقط ممن كانت أمهاتهم عربيات. أما سائر الباقين ـ أي الأكثرية الساحقة ـ فقد كانت أمهاتهم «سراري» روميات أو تركيات أو فارسيات إلى آخر. هذا عندما لم يصبح الحكام أنفسهم من أعراق أخرى كبني بويه أو السلاجقة أو كالمماليك ومحمد علي باشا

الكبير. وهذا الذي يصحّ على الخاصة يصحّ أيضاً على العامة: لا لأن أسواق النخاسة كانت تملأ المدن العربية بمختلف أنواع العبيد نساءً ورجالاً وأن الجواري كن يلدن كما تلد الحرائر أو يزيد وحسب، بل لأن «التسرّي» كان قد غدا مبدأً فاعلاً منذ زمن مبكّر من عمرالمجتمع الجديد. وذلك منذ أن أطلق هذا المجتمع اسم «السادة الغُرّ» على علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بزين العابدين، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، الذين «فاقوا أهل المدينة علماً وتُقى وعبادة وورعاً، وما منهم إلا ابن سرية، فرغب الناس عندئذ في اتخاذ السراري». وكان من شأن الاختلاط المذكور أن لم يبْقَ من سؤدد العرب ـ باستثناء السلطة ـ إلا لغتهم التي سادت وطغت على سائر اللغات. لكن العربية نفسها ما لبث أن ساهم في تقعيدها أناس لم يكونوا عرباً. فأدخلوا في نحو اللغة العربية قواعد تنتمي إلى بنية لغتهم الأم وطعّموها بالألفاظ الدخيلة. وكان حرص العرب على لغتهم وتفانيهم في تصنيف الكتب حولها حرصاً في الوقت نفسه على آخر امتياز لهم على الشعوب التي اختلطوا بها. أما الثقافة العربية (بما فيها مجمل السلوك المعيوش من عادات وتقاليد ولباس ومسكن ومأكل وشعائر إلخ)، فقد كانت هي الأخرى من صنع شعوب شتّى، بحيث لا يكاد المرء يجد حاجة إلى التذكير بأن «العلوم» على «أصنافها» (ابتداء بالفلسفة والفقه وانتهاءً بالموسيقى والغناء مروراً بتنظيم الإدارة والجيش) كانت من فعل العرب وغير العرب على حدّ سواء. هذا وكان العرب قد سعوا في أول عصر الفتوحات إلى عدم التأثُّر بمعطيات الثقافات الأخرى، عملاً بقول الخليفة الراشد المأثور: إن كان فيها ما يخالف كتاب الله فقد وجب القضاء عليها، وإن كانت تتفق معه فقد أغنانا الله به عنها. لكنهم ما لبثوا بعد استتباب أمر السلطة أن اكتشفوا قصور هذه النظرة فاعتمدوا الانفتاح على مختلف أنواع الثقافات. وكانت حركة الترجمة على ما هو معلوم، وكان ما أثارته في صفوف المحافظين من جدل، معلوم هو الآخر، حول العلوم الدخيلة والموقف منها.

ثم أن السلطة نفسها ما لبثت أن صارت غير عربية. وإذا كانت التسمية ـ عربية ـ ظلت تطلق عليها في معرض الحديث عن الدولة والحضارة فما ذلك إلا لأن الكلام لا يقوى في أحيان كثيرة على مجاراة تطور الوقائع. وذلك من قبيل القول بأن الشمس أشرقت وأغربت وهي في الواقع لا تشرق ولا تغرب وإنما هي أرض تدور... وأيام تُتَداول بين «الناس».

والحق أن من واجب المرء أن يعتذر لقارئه عندما يكتب مثل هذه المعلومات التي

باتت غذاءً باتئاً وفائتاً تحفل به الكتب والمصنفات التي تناولت الحضارة العربية بشكل أو بآخر. وإذا كان هذا كله قد صار في ذمة التاريخ، فماذا نجد «الآن» إذا نظرنا إلى الهوية العربية؟ نجدها، بكل أسف، متطايرة شظايا. وقد يعود المرء إلى إلقاء اللوم على الاستعمار ـ وهو ملوم ولا شك ـ في تجزئة الأمة العربية الواحدة. لكن ذلك لا يجدي إلا من حيث تسجيل الإدانة. فضلاً عن أنه يتناسى أن الأمة كانت قبل أن يجزئها الاستعمار متجزئة سلفاً بشكل أو بآخر. غير أن بيت القصيد يكمن في أن التجزئة قد أدت إلى فروقات، وأن هذه الفروقات التي باتت مترسخة على أكثر من صعيد، هي العامل الرئيسي في تحديد الهوية. هذا ولا نظن العاقل يعتقد أن ما خلّفه الاستعمار من تجزئة ينبغي أن يكون قدراً مقدّراً من حيث وطأته على الأمة. وإلا لما كان ثمة جدوى من البحث في أمور تعاند القدر. فإذا كان الاستعمار ظاهرة تاريخية لا قدراً، فما الذي يحول «الآن» مثلاً دون إنشاء سكة حديد على الأقل، بين البلدان المتجاورة؟ أو ما الذي يحول بينها وبين إيجاد عملة موحدة، أو سوق مشتركة، أو تعابير وألفاظ موحّدة مقابل المفردات الأجنبية. . . إن البعض يزعمون أن الاستعمار إياه هو الذي يحول. مثلما أنه يحول دون زراعة قمحنا وإنتاج حليبنا أو لباسنا أو دون استغلال مياهنا، مما يعني عودة إلى القدر المقدّر إياه. وربما كان هذا البعض يزعم أيضاً أن الاستعمار نفسه هو الذي حال بين الاتحاد السوفياتي وبين إنتاجه لقمحه، رغم أن الاتحاد المذكور كان قد تخلّص من الاستعمار ـ أم لا؟ ـ منذ مدة طويلة. . .

والفروقات التي ترسّخت بعد أن نبت لها قرن من الزمان أو يكاد، ربما كانت هي التي تجعل «نا» الآن على ما نحن عليه: «أمماً شتّى» كما يغني مطربنا ـ رحمه الله ـ رغم أنه كان يعلّل النفس ـ ومعه كثيرون ـ بأن يجمعنا «العلى» أمة واحدة.

فما الذي حصل «للعُلى» أثناء «الذي حصل»، على حدّ أسئلتك؟

ألم تنقسم الأمة الواحدة أمماً ثلاثاً على الأقل؟ وأثناء ما حصل قبل «الذي حصل» مباشرة؟ ألم تكن قد انقسمت خلال ما يقارب العقد من الزمان على نحوٍ آخر من الانقسام؟ وأثناء ما حصل قبل الحصول المباشر الذي سبق ما حصل؟ ألم يكن سواد الأمة الأعظم يتفرج على ما جرى عام 73 وعام 67؟ وصحيح أن الحروب قد تكون مدعاة لبلورة الهوية القومية تجاه العدو. ولكن ماذا بشأن هذه الحروب عندما تكون بين أبناء الأمة أنفسهم؟ أتراها تعود عاجزة عن بلورة شيء؟ وما الذي تبلور ـ رعاك الله ـ في حرب العرب والعرب في بداية الستينات، وفي حرب العرب والعرب في بداية السبعينات، وفي حربهم مع بعضهم بعضاً على امتداد الثمانينات، وخاصة ـ بعد الذي

حصل ـ في بداية التسعينات؟ ثم هل يقتصر فهمنا لمقولة «العدو» على العدو الصهيوني وحسب؟ أم أن هناك من لا يزال يعتقد أن الجهل عدو، والأمية عدو، وأزمات السكن عدو، واستشراء أجهزة الرقابة والمخابرات عدو، والصحافة المكمّمة عدو، والارتهان بالغذاء للغير عدو، والعجز عن إنتاج إبرة أو مسمار عدو، وتبذير الدخل القومي على شرء أسلحة تدمّر كل عقد أو يكاد عدو، وعلى شراء المصانع و «المفتاح باليد» لإغلاقها بعد أقلّ من عقد؟ وبيع مخزون النفط لتعزيز اقتصاد «العدو» بل «الأعداء» أجمعين. . .

ثم تسألني من نحن؟ في الحقيقة لم أعد أدري على وجه التحديد. قد نكون «قرطة عالـم» على حد قول مسرحي نبيه. مقسومين، نعم. لكن الطامة تكمن في كوننا مرهونين وتابعين للغير بإراداتنا وطاقاتنا وحاجاتنا وربما بمستقبلنا. غير أنني أقترح أن تسأل السؤال بصيغة أخرى ربما كانت تسهّل علينا الجواب. إذ في النهاية ما الذي يميز قوماً عن قوم؟ فالأقوام تتميز بعضها عن بعض، على حدّ علمي، بجملة من العناصر التي يؤدي تركيبها على نحوٍ ما إلى إضفاء هوية معينة على هؤلاء القوم يسميها البعض ثقافتهم: عناصر من نوع اللغة والمعتقدات والعادات والتقاليد والإنتاج و «أوجه المعاش» وأشكال الملبس والمأكل والمسكن والشعائر والتقنيات إلى آخر. فإذا نحن حاكمنا هذه العناصر واحداً واحداً وجدنا أنها صارت في حكم المنقرضة أو المفقودة أو تكاد تصير. فنحن في مأكلنا ومشربنا وملبسنا ومسكننا مقلّدون (باستثناء بعض البؤر القليلة التي ما زالت تحافظ على زيّ خاص من حيث الملبس)، وفي إنتاجنا لمعظم حاجاتنا تابعون، من الكبريتة إلى الآلة الصناعية، وفي عاداتنا وتقاليدنا أصبحنا كالغراب الذي فقد مشيته ولم يتعلم مشية الحجل، أما إرادتنا وقرارنا والتحكم بمعالم مستقبلنا إلى هذا الحد أو ذاك، *فالسكوت في هذا المجال فضيلة*. . . إذ يبدو أنه لم يبق لدينا إلا لغتنا (التي باتت هي الأخرى مهدّدة بمخاطر تشدّ بها إلى مصاف اللغات الميتة) ومعتقداتنا (وهي دينية إسلامية بالدرجة الأولى). فإذا كانت العروبة تؤول في النهاية إلى هذين العنصرين، فإن بناء الهوية العربية عليهما يصبح بناءً قلقاً ومتزعزعاً إلى حدّ كبير. فاللغة العربية، كما تعلم، باتت مهدّدة بما تهدّدت به اللاتينية في زمانها، فضلاً عن عجزها ـ كحصيلة لعجز الناطقين بها ـ عن مواكبة معارف العصر، كما يقال. والحق أن هذه المواكبة هي التي تقرّر ما إذا كانت اللغة ما زالت حيّة أم في طريقها إلى الانضمام لنادي اللغات الميتة. أما العنصر الثاني ـ الإسلام ـ فهو ينازع الهوية العربية على حقّ الهوية بالذات. إذ يذهب إلى أن الهوية ينبغي أن تكون إسلامية لا عربية، مما يجعله خصماً منافساً لا شريكاً مضارباً وحسب.

فلننظر إذن في مدى صلاحيته لأن تُبنى الهوية عليه.

هنا، يقف حمار الشيخ في العقبة. وربما كان للمرء أن يجد عذراً للحمار في هذا الوقوف. لا لأن العقبة كأداء وحسب، بل لأن الشيخ نفسه صار قليل الهمّة ناهيك بأنه يستهول مخاطر الطريق وتجشّم عناء الصعود، رغم أن الحمار، في الواقع، هو الذي سيتحمل القسط الأكبر من العناء، إذا حزم الشيخ أمره فهمزه همزاً رفيقاً وثبت في موقعه من الركاب.

فلنتقدم إذن بتؤدة بين منعطفات العقبة المذكورة.. وعلى بركات الله.

وقبل كل شيء أودّ منك أيها الأخ أن تصدّقني إذا قلت إنني أرغب مخلصاً في التماهي بالإسلام وحبذا لو كان ذلك بمقدوري. فأنا أرى كثيراً من الأشخاص البسطاء الذين أحبهم وأحترمهم يتماهون به وأجدهم مرتاحي البال خالي الوفاض. وقديماً قيل «طوبى للمساكين في الأرض فإنهم يرثون ملكوت السماوات» فأحسدهم وأرغب حقاً لو أنني كنت واحداً منهم. لكن مشكلتي تتلخص في أنني تعلمت القراءة دون نسبة الثمانين بالمئة من بني قومي. ولما كنت أشعر أن والدي قد ضحّى نسبياً من أجل تعليمي فإنني أخذت أقرأ لأكون عند حسن ظنه. ويبدو أنني قرأت وكثّرت. وربما كان ذلك في بلادنا مدعاة لشقاء المرء، وربما كان ـ والله أعلم ـ من باب عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، فالحقيقة أنني لم أعد حاسماً في هذه المسألة. ومهما يكن من أمر فإنني لا أظنك متمنياً أن تحرق كتب التاريخ والسيرة قطعاً لدابر الشقاء أو منعاً لعواقب مثل هذه القراءات.

والصعوبة التي تحول دون ارتياحي لهويتي الإسلامية تنشأ بالدرجة الأولى عن هموم معيوشة من قبلي ومن قِبل أبناء مجتمعي في العصر الحديث، وعن متطلبات العيش في خضم هذا العصر ومشكلاته المتلاطمة. فإذا كنت أعود بك إلى تاريخ الإسلام فاعلم أن أسباب هذه العودة لا تتعلق برغبتي في تبني أحداث الماضي ولا بحرصي على استنطاق التاريخ ومحاكمة الأموات بقدر ما تتعلق بدواع أقرب إليّ وإليك من حبل الوريد. ولا أظننا مختلفين كثيراً حول أن النظرة إلى التاريخ إنما يُرجى منها حُسن العلاقة بالآن. وأن الدوحة العظيمة إنما كانت في جوهرها بذرة صغيرة. وأن هناك من يعلّق أهمية على التفاصيل ويرى أن أعقد الأمور وأعظمها مبنيّ على البسائط والدقائق.

وعليه، فإنني أسارع إلى القول بأن أولى الصعوبات التي تحول دون ارتياحي لهويتي الإسلامية هو موقف الإسلام من القتل، وما يتركه هذا الموقف من مضاعفات على

وضعنا الراهن. وإنما تبلور لديّ عدم الارتياح المذكور من خلال أمور قرأتها في تاريخ الإسلام بالذات، وهو تاريخ كتب بيد مسلمين أقحاح لا شك ولا ريب في حُسن إسلامهم، بل أن بعضه مرويّ عن عدد من أولئك العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة دون غيرهم وهم بعدُ في هذه الدنيا ولم تكتمل أيام حياتهم عليها.

لقد نشأ الإسلام بوصفه مشروعاً لبناء علاقات مجتمعية جديدة بين الناس (سواء كانوا أناساً معيّنين أو الناس قاطبة) تؤمّن لهم نوعاً من الاطمئنان لعلاقاتهم في ما بينهم وبالتالي لعلاقتهم مع خالقهم. غير أن المشروع الجديد ما لبث أن تكشّف ـ شأنه شأن الكثير من المشاريع العظيمة ـ عن ثغرات كان بعضها فاغراً وخطيراً بحيث عرّض تماسك النظام بأسره للتصدّع. وذلك منذ فترة مبكرة من تاريخه.

فقد كان الإسلام لا يزال مشروعاً واعداً عندما أقدم أحد قواد المسلمين ـ خالد بن الوليد ـ على قتل من قتل في الغميط، رغم أن أولئك القوم كانوا قد استسلموا له «فوضعوا سلاحهم» ونزلوا عند حكمه، ظناً منهم أن المسلم لا يقتل من استسلم إليه. وكان الإسلام لا يزال فتى غضّاً عندما أقدم أحد أمراء المؤمنين على قصف الكعبة بالمنجنيق ـ مدفعية ذلك العصر ـ غير آبهٍ بمن كانوا يتمسكون بأهدابها من أخوانه المسلمين. وكان الإسلام في عز صولته وبطشه عندما حلف قائد مسلم آخر ـ يزيد بن المهلّب ـ «أن يَطحن بدماء أهل جرّجان ويختبز من ذلك الطحن ويأكل منه». ورغم أن القوم «نزلوا على حكم يزيد» المذكور ـ كما يقول مؤرخ لا شك في إسلامه ـ فقد حكم القائد المظفّر بسبي ذراريهم وقتل مقاتليهم «وأجرى الماء في الوادي على الدم وعليه أرحاء ليطحن بدمائهم. . . فطحن واختبز وأكل». كان الإسلام منذ ذلك الحين قد وقع في غواية السياسة وغيّها وشركها.

ومنذ ذلك الحين وحتى هذا الحين ظل القتل عنصراً أساسياً من عناصر المشروع. فهذا إمام مقدّس السرّ يقتل في أيامنا عدداً كبيراً من الأكراد على الشبهة (التي لا تقتصر إذن على المغيرة والحجاج وأمثالهما)، ثم لا يلبث أن يتبيّن له خطأ شبهته فيخاطب من بقي من القوم على قيد الحياة بقوله: «إن البعثة الحكومة تثبّتت أنكم لا ترغبون في الانفصال عن ايران والإسلام. . لقد افتُري عليكم عندما عوملتم كمتآمرين» (الصحف 18 تشرين الثاني 1979). نسجّل أمرين كلاهما مدعاة إلى القلق الشديد: أولاً، إمام يخطىء فيذهب ضحية خطأه مئات البشر، ولا يستقيل من منصبه. ثانياً، جموع تصرّ على عصمة إمامها ولا تعتبر أن في هذا الخطأ ما يستوجب أية عاقبة.

ولكن ماذا عن النفس التي حرّم الله قتلها إلاّ بالحق؟ والأمثلة القليلة التي أوردتها تكاد تكون غيضاً من فيض إسلام الفتوحات. لذا، أيها الأخ، لا يستطيع المرء أن يتماهى بتاريخ الإسلام وهو مرتاح الضمير. وربما كان تعب الضمير هذا هو الذي دفع ببعض الفقهاء ـ الذين لا شك في هويتهم الإسلامية ـ إلى التنكّر لإسلام الفتح والاقتصار على إسلام الدعوة فقط، مع كل ما ينجم عن هذا الموقف من تناقضات والتباسات.

لقد نشأ الإسلام كمشروع واعد. لكن خالد بن الوليد كان منذ الغميط تلميذاً نجيباً لأستاذ جليل. والحق أن المرء قد لا يرتاح ضميره إلى قتل شاعر ـ أبو عفك ـ لمجرّد نظمه قصيدة في معارضة أحكام النبي. وقد لا يوافق على اغتيال شاعرة في فراشها ـ العصماء ـ لأنها نظمت بيتين من الشعر في هجاء الرسول. وهو قد لا يصدّق أيضاً أن سعد بن معاذ كان قد «نطق بحكم الله من فوق سبع أرقعة» حين حكم بقتل بني قريظة جميعاً، ولا يطمئن إلى إشراف النبي شخصياً على تنفيذ الحكم. خاصة وأن تلك المواقف لم تصدر عن أمر إلهي، بل كانت من فعل رجل يقول عن نفسه إنه «يأكل الطعام ويمشي في الأسواق».

والمسألة لا تقتصر على عبء الضمير وحسب، ولا على مفهوم «الحق» ومعياره فقط. بل تَتعداهما إلى تماسك المواقف والطروحات حيال الذات والآخرين. إلا إذا كان صاحب الهوية الإسلامية يجيز لنفسه ما يأخذه على سواه.

ذلك أن القوانين التي نظمت علاقات المجتمع الإسلامي منذ نشأته لا تقتصر على القرآن الكريم ولا هي تقوم عليه بالدرجة الأولى. وإنما تقوم على السنّة. لذا يعتبر بعض الفقهاء وعلى رأسهم الدارميّ ـ ومعه كثيرون ـ «أن السنّة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة». ومعلوم أن هذه السنة هي مجمل الأحكام التي سنّها النبي ـ دون أن تكون بالضرورة وحياً من الله ـ وعلى رأسها أفعاله وأقواله ومواقفه. ومن هنا لك أن تقدّر مدى خطورة أن يُغتال شاعر أو شاعرة لأنهما نظما أبياتاً في هجاء الرسول أو في الاعتراض على حكمه، أو أن يقتل أناس عزّل نزلوا على حكم الإسلام وسلموه سلاحهم دون أن يقاتلوه أصلاً. فهذه والحق يقال تُكرَّس سُنّةً في تاريخ الإسلام وحاضره ومستقبله لدى كل من يجد منفعة أو مصلحة في تكريسها. لذا لا يستطيع المتماهون بإسلام الدعوة أن يأخذوا على إسلام الفتوحات مآخذ تذكر دون أن يعمدوا إلى إدانة نماذجه الأصلية. مما يؤدي إلى طرح الهوية الإسلامية نفسها على بساط البحث.

ثم إن أكثر ما تبرز تناقضات الهوية الإسلامية، من خلال إجازتها لنفسها ما تأخذه على الغير. إذ كيف يبرّر صاحب هذه الهوية تماهيه بنظام من العلاقات المجتمعية يبيح قتل شاعر على قصيدة، ثم يظل منطقياً مع نفسه عندما يعترض على قتل هذا الحاكم أو ذلك الجهاز لزيد أو عمرو من الناس لأنه تجرأ على معارضة نظام الحكم أو انتقد حاكماً ما أو كتب مقالاً أو كتاباً يعبران عن هذه المعارضة؟

بل كيف يجوز لمن يتماهى بنظام من العلاقات يجيز لنفسه أن «يقتل أربعين ألفاً» من هؤلاء القوم، وخمسين ألفاً من أولئك، أو مجرد عشرات من قوم آخرين، لأنهم لم يوافقوا على التخلّي عن مقومات «هويتهم» الجماعية واحتجوا دفاعاً عنها، أن ينبري لإدانة النظام الاستعماري وموبقاته؟ وعلى سبيل المثال، فقد خصص رئيس عربي إسلامي معاً، جائزة سنوية سمّاها جائزة حقوق الإنسان (قدرها 250 ألف دولار)، ومنحها منذ أيام (الصحف 12/6/91) لسكان أميركا الأصليين من الهنود الحمر لأنهم «يواجهون محاولات طمس هويتهم» بعد أن ذهب معظمهم ضحية الهجمة الاستعمارية قبل 500 عام. موقف إنساني نبيل. لكن رئيساً غربياً استعمارياً يستطيع بسهولة أن يخصص مثل هذا الجائزة، فيمنحها لمن تبقى من أهل جرجان (أو غيرهم من الأقوام) الذين قضى الفتح الإسلامي على أربعين ألفاً منهم في مجزرة واحدة، قبل القضاء على الهنود الحمر بأكثر من ألف عام. فإما أن يقبل المرء بهذه وتلك، وإما أن يدينهما معاً.

أما قولك بأن الإسلام كان يجيز أعمال القتال التي تمت خلال الفتوحات باسم نشر الدين الحنيف فقول لا يصمد كثيراً. إذ إنك مضطر عندئذٍ لأن تجيز أعمال القتل التي تمت خلال الحروب الصليبية باسم نشر الدين المسيحي. ولا أظنك إلا محتجاً على هذه الأعمال. فكيف توفق بين إجازتك لتلك وإدانتك لهذه؟ ثم إنك مضطر إلى أن تجيز كل ما قام به الاستعمار اللعين. فهو والحق يقال إنما قام بما قام به سعياً وراء نشر دين معيّن، مهما كانت مقوّماته أو اختلفت نعوته. لذا لا يعجب المرء من قول الذين يقولون إنهم لم يروا نظاماً إسلامياً واحداً يحتجّ على خرق حقوق الإنسان (بن شيخ، في مجلة نوفيل أوبسرفاتور، العدد 1378). وكيف له أن يحتجّ ما دام في تاريخه وحاضره أكثر من خرق فاضح لهذه الحقوق، إلا أن يحتج على هويته الإسلامية أولاً. بل ما قيمة هذا الاحتجاج أصلاً، ما دام ينطوي على تبرير ضمني لما قامت به الفتوحات الإسلامية من خرق مماثل.

ثم إن سوسة القتل التي كانت قد دبّت في المشروع الإسلامي منذ بداياته ظلت تنمو حتى فتكت فتكاً ذريعاً بأبناء المجتمع الجديد والدين الجديد أنفسهم دون أن يجد أحد

لها علاجاً، ورغم مناداة الجميع بأن الإسلام دين العدل والمساواة، الخ. فمنذ حروب صفين والجمل والنهروان كانت الهوية الإسلامية قد انقسمت على نفسها، وما لبثت تزداد انقساماً على انقسام. فكان لسان حال المسلمين في ذلك كلسان حال الجاهليين: وأحياناً على بكر أخينا إذا ما لم نجد إلاّ أخانا. والحق أننا هنا حيال مسألة عويصة. إذ ماذا عساها تكون تلك الهوية التي تنطوي على انقسامها دائماً وأبداً من خلال حروب أهلية ونزاعات مذهبية لم يعد أحد يجهل سلبياتها على المجتمع وعلى جميع الأصعدة. لذا أجد سؤالي مبرّراً إذ أسألك: أيّ إسلام تعني عندما تتحدث عن هوية «إسلامية»؟ وأنت تعلم أن الحديث النبوي عن انقسام المسلمين إلى سبعين فرقة ـ وقيل أكثر، لم يكن خالياً من الدلالة، ناهيك بكونه، من ناحية أخرى، باعثاً على الإنقسام. خاصة وأن الفرقة الناجية واحدة. فهل أنت مسلم شيعي أم سنّي أم علوي أم إسماعيلي أم درزي أم زيدي... إذ إن تاريخ الهوية الإسلامية كان يسفر عن صراعات مذهبية دموية أساسها هذا الانقسام بالذات. ثم هل أنت جعفري أم مالكي أم حنبلي إلى آخره. فأنت ربما كنت تعلم أن أول حرب عصابات في مدينة عربية حديثة (بيروت) كانت تعود في أسبابها المباشرة إلى خلاف حول طريقة أداء الصلاة ـ بيدين مسبلتين على المذهب الجعفري، أم معقودتين تحت الصدر، على المذاهب الأربعة ـ ثم قل لي هل تعتبر مثلاً أن تكفير الغزالي لزملائه الفلاسفة مزحة تاريخية خالية من العواقب؟ وهل تأمن إذ أنت اجتهدت إسلامياً ووجدت كما وجد البعض ذات يوم أن القرآن مخلوق أو أن العالم قديم أن لا يكفّرك شيخ من شيوخ الأزهر أو النجف أو قم، فيهدر دمك ويزهق روحك فعلاً لا قولاً؟ وهل تعتبر أن بين حزب الدعوة وحزب الله وجماعة الجهاد أو جماعة التكفير والهجرة فروقات ثانوية أم أن بينها فروقات جذرية قد تصل في حال استتباب الأمر لفريق منها إلى إعمال القتل في رقاب الآخرين على نحو ما يشهد تاريخنا الحافل؟ إذ إنني لا أخالك جاهلاً ما قام به القرامطة مثلاً حين هجموا على الكعبة فقتلوا حجّاجها ـ باسم الإسلام طبعاً ـ وملأوا أرض الحرم بجثثهم وداسوها بحوافر الخيل ثم حملوا الحجر الأسود معهم وألقوه في اليم، فظلّ معشر المسلمين يحجّون إلى الكعبة طيلة ثلاثين عاماً بلا حجر أسود! ولا أظنك تجهل مثلاً أن جماعة التكفير والهجرة تدعو دعوة صريحة إلى هدم كل المساجد في الأرض ـ باسم الإسلام طبعاً ـ فلا تجيز الإبقاء إلا على المسجد الحرام والأقصى ومسجد الرسول في المدينة، وذلك تبعاً للسنة النبوية الكريمة التي أمرت ذات يوم بهدم مسجد ضرار؟ فالقول إذن بأننا مسلمون يستدعي على الفور سؤالاً عن أيّ إسلام نعني مما يجعل القول هباءً ما أن يقال. يروي الأبشيهي في

مستطرفه أنه كان لرجل من الأعراب ولد اسمه حمزة. فبينما هو يمشي مع أبيه إذا برجل يصيح بشاب: «يا عبد الله. فلم يجبه ذلك الشاب. فقال ألا تسمع؟ فقال: يا عمّ، كلنا عبيد الله فأي عبدٍ تعني؟ فالتفت أبو حمزة إليه وقال: يا حمزة، ألا تنظر إلى بلاغة هذا الشاب؟ فلما كان من الغد، إذا رجل ينادي شاباً: يا حمزة. فقال حمزة ابن الأعرابي: كلنا حماميز الله، فأي حمزة تعني؟

وربما كان حالنا مع الإسلامات المتعدّدة، أيها الأخ، كحالنا مع الحماميز.

وما دمت تسألني عن الهوية «بعد الذي حصل»، فإنني أسألك بدوري ماذا حلّ بالهوية الإسلامية عندما تعرّضت لمحنة «ما حصل»؟ ألم تتطاير شعاعاً من الأقدار وتُراع؟ المملكة السعودية وحارس الحرمين الشريفين استقبلا على أرض الإسلام الشريفة جيوش «الكفار» من كل حدب وصوب، بدعم من «كفار» العالم وبعض مسلميه. وحاكم العراق الذي اكتشف إسلامه متأخراً راح يستغيث باسمه وما لبث أن أعمل القتل بالشيعة والأكراد (المسلمين) بالألوف، بعد أن كان قتل الإيرانيين (المسلمين) بعشرات الألوف. وتركيا المسلمة صارت غنمة في حظيرة حلف الأطلسي «الكافرة» وهلمّ جرّاً. لقد صحَّ على الإسلام ما يصحّ على ذلك المرء حين يُغمى عليه في أيام محنتِهِ. لقد برهن الإسلام على عجزه عن جمع أمم تدين به وهو بهذا يعيد البرهان من جديد على عجز مزمن عن بلورة أيّ نظام فكري أو أخلاقي قمين بإيقاف أمته على قدمين ثابتتين. كما برهن أنه تحول هنا وهناك وهنالك إلى شعارات احتجاجية دون أن يقوى على وضع برنامج عمل ولو في حدودٍ دنيا.

ويبدو أن حمار الشيخ لا يلبث أن يصل إلى عقبة ما أن يجتاز عقبة. والحق أن السؤال جائز عن مصادر برنامج العمل المذكور، ناهيك بخطة العمل على المدى الطويل لمعالجة مشكلات العصر ومشكلات المسلمين في هذا العصر. من أين تستقي الهوية الإسلامية مثل هذا البرنامج؟ أتستطيع كتب الفقه والسنّة أن تمدّنا بمعالجات لمشكلاتنا الرهيبة التي نتخبّط بها؟ (والتي لسنا هنا في معرض تعدادها) فالأرجح أننا لن نجد حلاً لهذه المشكلات انطلاقاً من الفقه والسيرة والحديث، وهي المقصودة «بالعلم» دون سواها(*). والواقع أننا لا نستطيع أن نطلب من القيِّمين على المجتمع الإسلامي

(*) إن مسألة «العلم» هذه تقتضي بحد ذاتها بحثاً على حدة. فلا شك أن الحضارة الإسلامية كانت لها مساهمات جليلة في مجال العلوم بمعناها الوضعي. لكن العلم المقصود بالأحاديث النبوية والسنّة النبوية، والذي ينبغي أن يطلب ولو في الصين إنما هو العلوم الدينية وحسب، لا العلوم الوضعية.

التاريخي أن يكونوا قد وجدوا حلولاً لمشكلات (مطروحة علينا) لم تكن مطروحة عليهم. فالخلافة الإسلامية التي كانت أمبراطورية مترامية الأطراف («كلمة امبراطورية ليست منّي، بل من حسن البنّا، مثلاً»)، كانت تدع للرعية أمر معالجة مشكلاتها الإنتاجية والاقتصادية بنفسها، بينما يكتفي الأمراء والقواد والحكام بجباية الخراج وتحصيل الجزية والضرائب لحساب بيت المال الذي يتصرف به في معظم الأحيان أمير المؤمنين وحاشيته. وطبيعي أن لا يكون مطروحاً على الحكم المركزي أزمات (من نوع أزمة السكن في القاهرة) أو مشكلات (كإطفاء حرائق الكويت) أو حاجات (من نوع إنتاج الحليب أو القمح) كالتي تطرح علينا الآن، ناهيك بالتي كانت تطرح على العصر الإسلامي الأول الذي شهد وضع مصنفات الفقه والسنّة، عماد التشريع الإسلامي. فتلك المصنفات إنما تعالج مشكلات أصبحت في عصرنا هذا من باب النوادر نظراً لبعد الهوة بين مشكلات ذلك العصر ومشكلات عصرنا.

أما في مجال العلاقات المجتمعية ومسائل المعاملات وأمور الحلال والحرام، فالإتكال على الفقه والشرع في بتّها أشدّ مدعاة للحيرة. فنحن نرى أن الهوية الإسلامية كانت تتساهل ـ في معظم مراحل تاريخها ـ حيال كثير من الأمور التي تُعتبر بالأصل محرّمة. مثال ذلك أن التاريخ يحفل بأخبار شاربي الخمر وبأخبار الخمارات، كما يحفل الأدب نفسه بفصول عن الخمريات وبأخبار عن شعراء وغيرهم عاشوا معزّزين مكرّمين وماتوا مسلمين مؤمنين رغم أنهم اشتهروا بخمرياتهم وسكرهم وبمنادمتهم الأمراء والخلفاء ـ بل للفقهاء أيضاً ـ فكيف نحكم اليوم على شارب الخمر إذا نحن شئنا أن نتماهى بالإسلام؟ وهل يكون بعضنا أشدّ إسلاماً من أولئك المسلمين الذين أجازوا شرب الخمر على مذهب أبي حنيفة والمالكي مثلاً؟ وقد كان يحيى بن الأكثم قاضي قضاة عصره و «ألوط لواطيّ ذلك العصر» في الوقت نفسه. فهل يكون مسلمنا المعاصر مسلماً صالحاً إذا هو اقتدى بمولانا القاضي، أم يكون مرميّاً، دونه، بالإفساد في الأرض؟ أيكون قاضي القضاة ومَن حوله من علماء وفقهاء مسلمين جاهلين ونكون نحن محتكري أصول الفقه، أم أن ثمّة شرخاً واسعاً في طول المسألة وعرضها؟

وأكاد أسمعك تقول أيها الأخ: إنك لا تتحدث إلا عن الأوجه السلبية أو الملتبسة. ألا تراك تجد في ذلك النظام من العلاقات الذي بنى حضارة مديدة ما يستحق الكلام عنه؟ نعم أجد. إنني أعلم أن في ذلك النظام أوجهاً مشرقة. ولا شك في أن نظاماً ثبت كل تلك المدة الطويلة لا بدّ أن يحتوي على عناصر أمّنت له أسباب الثبات. لكننا لسنا في معرض الكلام عليها، بل في معرض الكلام على الهوية. فالقول بأن نأخذ من

عناصر ذلك النظام ما نراه جيداً ونترك ما نراه فاسداً لا يجوز في موضوع الهوية، ولو من باب المنطق الصوري. لأنها بتعريفها لا تقبل الأخذ والترك. ولأن النظام المذكور عبارة عن نظام متكامل، إذا انهارت بعض عناصره أو فسدت أدى ذلك إلى تعطيل الكل. وهذا ما يجعل هويتي في حكم المعطّلة. وإذا جاز أن نأخذ من العروبة والإسلام أفضل ما فيهما ونترك ما عفا عليه الدهر ـ وهذا جائز على صعيد آخر ـ فإنه يعني أيضاً أننا نستطيع أن نأخذ ما نشاء ونترك ما نشاء من سائر النظم الحضارية التي عرفتها بلادنا (وربما العالم) وأن نتخذها لُبنات أو عناصر نبني منها هوية جديدة.

هل يعني ذلك أن لا هوية لنا الآن؟

بالطبع لا. فما دمنا بشراً، فلا بدّ من أن تكون لنا، شئنا أم أبينا، هوية معينة. وإذا كنا نحن ـ أو بعضنا ـ نعاني من أزمة هوية، فإن الآخرين لا يلتفتون إلى هذه المعاناة. فنحن في نظرهم إما عرب وإما مسلمون وإما مزيج من الاثنين معاً. وقد يحلّ بعضنا هذه الأزمة بأن ينعكف على هوية مصغرة، فيقول إنه لبناني أو فلسطيني أو مصري، تحت طائلة أن يجد نفسه في تماهيه مع هويته المصغّرة حيال التناقضات نفسها التي تفتك بالهوية المكبّرة. وإذا كان لا يهمّنا بالدرجة الأولى نظرة الآخرين إلينا، بل نظرتنا إلى أنفسنا، فلا بد لنا من الاعتراف بأن هويتنا الجماعية معطّلة وأنها في أسوأ أحوالها. إنها الهوية وقد بلغت تلك المرحلة التي جعلت شاعرنا القديم ينظر إلى وجهه فيقول: أرى لي وجهاً قبّح الله خلقه... غير أن له، رغم ذلك، وجهاً.

فإذا شئنا أن نبتعد عن الأحكام القيمية والمعيارية كان لنا أن نصف هذه الهوية بأنها هوية في منزلة الصفر.

وربما كنا هنا حيال مشكلة أساسية من المشكلات الإجتماعية (السوسيولوجية) التي لم تحظ حتى الآن بالبحث الكافي. فالباحثون الاجتماعيون يتحدّثون عن أشكال من المؤسسات المجتمعية يسمّونها «مؤسسات في منزلة الصفر» أو «من النمط صفر». هذه المؤسسات تفتقد، في رأيهم، لأية قيمة جوانية خاصة بها، فلا قيمة لها إلا من حيث أنها تضفي الشروط الأولية التي يشكل وجودها المسبق شرطاً لوجود النظام المجتمعي برمّته. فإذا كانت المؤسسات المجتمعية تقوم بأدوار معينة أو تؤدي وظائف معينة في المجتمع، فإن المؤسسات التي بمنزلة الصفر لا دور لها ولا وظيفة، اللهم إلا أن تساعد المجتمع على الوجود بحيث يبني مؤسسات ذات أدوار ووظائف...

وهذه مشكلة مشتركة بين الاجتماعيات والألسنيات، وهي إنما انتقلت إلى الأولى

من الثانية. فالألسنيون هم الذين طرحوا بالأصل هذه الفرضية، إذ قال بعضهم (جاكوبسون ولوتنر، على حدّ قول ليڤي ستروس) إن النأمة صفر (أي ما يسمّى بلغة الألسنيين الفُونيم) «تختلف عن سائر النأمات الأخرى من حيث إنها لا تتمتّع بأية صفة تتميز بها ولا بأية قيمة جوانية ثابتة. فالنأمة في منزلة الصفر لا وظيفة لها إلا الحيلولة دون غياب النأمة أصلاً». ويعقّب الباحث الإناسي إياه، في معرض تحليله لمقولة المانا (لكنه يعود إلى المسألة إياها في كتاب آخر) إن وظيفة بعض المقولات من طراز المانا وغيرها هي الحيلولة دون غياب الدلالة، وذلك دون أن يكون لها بحدّ ذاتها أية دلالة خاصة. فمقولات مثل المانا (عند شعوب كثيرة) ومثل العروبة والإسلام (عندنا) ومثل الحب (عند الجميع، كما يقول فرام) إنما هي رموز في حالتها الصافية، وبالتالي فهي قابلة لأن تتحمل أيّ مضمون رمزي يُضفى عليها. وهي بذلك تنتمي إلى تلك الطائفة من الرموز الدالّة المثقلة بالدلالات بحيث لا يعود لها من فرط هذا الثقل أية دلالة معينة، لذا يسمّيها الألسنيون بالرموز الدالة العائمة.

وهكذا نستطيع الافتراض بأن وظيفة عروبتنا وإسلامنا تقتصر من الناحية الاجتماعية (السوسيولوجية) على الحيلولة دون غياب المعنى، أي دون غياب معنانا بيننا وبين أنفسنا. وذلك دون أن يكون لها بحد ذاتها (ونكرّر: بالضبط من كثرة ما لها من المعاني) أي معنى محدد على الإطلاق. وربما كان هذا الدور ـ أي دورها كحائل دون غياب المعنى ـ هو الذي يزيّن لنا أنها تضفي هوية ما، أو معنى ما، على القائل بها، سواء كان فرداً أو مجتمعاً.

فإذا شئنا أن نتمثّل بمثل (لا ندري مدى صلاحه، والحق يقال، إلا على وجه التقريب) كان لنا أن نأخذ هذا المثل من علم العروض. فتكون هويتي في منزلة الصفر أشبه ما تكون بوزن من أوزان العروض. فابن الرومي كان قد أتى ذات يوم في هذين البيتين على ذكر أمر مشابه:

مستفعل فاعلٌ فعولُ مستفعلن فاعلٌ فعولُ
بيت كمعناك ليس له معنى سوى أنه فضولُ.

لكن البيت المذكور الذي «ليس فيه معنى» إنما هو الذي يتيح بناء سائر المعاني. وهو بهذا المعنى ليس فضولاً على الإطلاق. إنه «المؤسسة» التي يتأسس عليها قول الشعر العمودي، الذي ربما كان قد سمي عمودياً لانبنائه على هذا العمود بالذات، رغم خلوّ العمود المذكور من المعنى. فإذا صحّ ذلك كنت أنا، مستفعلن فاعلن فَعولُ،

وكنت أنت: فعول مفاعيل فعول مفاعلُ، وكان هو: مستفعلن فاعل فَعِلُ، إلى آخره. وكلنا ليس لنا معنى (أي ليس لنا هوية إلا بمنزلة الصفر)، لكننا «الأعمدة» التي ربما كان لاجتماعنا ولنمط العلاقة التي تنشأ بين هذا الاجتماع، (على نحو ما تنشأ في ما هو علم العروض) هو الذي يؤسس لهوية جماعية ما ذات معنى، ربما كان لها أن ترتقي عن درجة الصفر درجات باتجاه التبلور والفعل، حتى تصل إلى درجة الغليان وربما التبخّر، فتتبخّر وتتلاشى كما تبخّرت وتلاشت هويات كثيرة ـ فردية وجماعية ـ من على وجه هذه الفانية، ونشأت هويات غيرها. وذلك بالضبط على نحو ما سبق لهويتي الماضية (هوية أجدادي وأجدادهم) أن انطلقت من منزلة الصفر في مرحلة معينة، ثم ارتقت وتبلورت وفعلت، وبلغت درجة الغليان فتبخّرت وتلاشت، فلم يبق إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام والأمة العربية الواحدة ذات الرسالة الخالدة.

# أسئلة وأجوبة(*)

طرحت عليّ، أيها العزيز، أسئلتك هذه(*)، فأحرجْتني بعد أن كنت قد حلفت يميناً أن لا أخوض في هذه المواضيع وتبتُ توبةً نصوحا. غير أنك ربما كنت، فيما أرى، على رأي إخواننا المعتزلة حين قالوا بأن لا توبة لمن جُبَّ ذَكَره عن الزنا، فجئت تثبت التوبة باشتراط لزوم المقدرة. فأنا أحسدك، والحالة هذه، على هذه الثقة بي.

وإنما ذكّرني قولك، أيها العزيز، «لماذا غادرت الماركسية»، بما كان من أمر عُيَيْنة بن حصن حين هتّوه بارتداده على الإسلام وقالوا: «أي عدو الله، أكفرتَ بعد إيمانك»؟ فقال السيد الغطفاني وهو يرسف في أغلاله، وغلمان المدينة ينخسونه بالجريد: «والله ما كنتُ آمنت بالله قط». ورغم أن عُيينة يقسم هنا بما لم يؤمن به، وأن في الأمر مفارقة، كما ترى، يظلّ أن هذه المفارقة قريبة من تلك التي تشغلك هنا، وتسألني أن أشتغل بها. . على الذكريات.

كانت المسألة قد بدأت، إذن، بالتعاطي مع الشعر. استقراضه، على حدّ قول بعضهم، لا قرضه. لم يكن ذلك من باب الغرام بالاستطيقا، ولا لأننا كنا نرى الدنيا قصيدة، بل ربما لأن الشعر في أيام الشباب الأولى كان يحمل أنفاساً كربلائية تستجيب لطبقات عميقة في النفس. كان رفيق صبانا عبد الصبّور ـ وأنا أعني شعره لا شخصه ـ قد وصل في ترتيبه للكلام إلى نتيجة بائسة. كان رحمه الله يقول: «فإذا ركّبت كلاماً فوق كلام، من بينهما استخرجت كلام، لوجدت الدنيا مخلوقاً بشعاً، وتمنّيت الموت». لكننا، نحن، (ونون الجماعة لا دلالة لها أكثر من التحايل على الأنا)، لم نكن نفهم كيف أحاق اليأس هكذا، سريعاً، بالرفيق صلاح، وإن كنا فسّرناه فيما بعد بالنفس

(*) كان الشاعر والصحافي محمد عبد الله قد طرح بعض الأسئلة على عدد من المشتغلين بالفلسفة حول تجربتهم الفكرية. هذه واحدة من الإجابات. نشرت في مجلة الواقع البيروتية، عدد 9، نيسان 1986.

البرجوازي الصغير. كنا نحن بدورنا، في دراستنا للفلسفة ثم في تدريسنا لها، نركّب كلاماً فوق كلام، ونستخرج كلاماً. لكننا لم نكن نتمنّى الموت. لم نكن كربلائيّين إلى هذا الحد. كنا نطمح، بالعكس، إلى الإماتة لا إلى الاستماتة. نطمح إلى دور تاريخي نلعبه في أوساط هذه الأمة المغلوبة على أمرها. وكان أن هبط علينا المعلّم لينين ذات يوم، يربّت على أكتافنا، ويشدّ على أيدينا، ثم يقودنا ونمضي معه باعتزاز نحو الاضطلاع بالدور التاريخي الذي يفترض بالمثقفين الثوريين أن يضطلعوا به. كان «ما العمل»؟ دليلنا و «الدولة والثورة» شفاء غرامنا. وخطوة خطوة إلى الأمام، خطوتان خطوتان إلى الوراء، كنا كما قال المرحوم تماماً: «نسير القهقرى نحو المستقبل وأنظارنا شاخصة دائماً على الماضي»، سواء كان فرنسياً يُصنَع في كومونة، أو روسياً يتألّق في ثورة.

ضمن كلّ هذه الهيزعة لم يكن للرفيق ماركس أثر يذكر. كان واحدنا، مثلاً، يضع كتاب «رأس المال» في حندوقة عينه. يا راسي يا راسو، كان يقول. لكنني لا أذكر أنني استطعت في تلك الأيام أن أتجاوز الصفحة السبعين من الجزء الأول. كان ذلك محبطاً ومدعاة للإنحاء باللوم على هذا النقص فينا وفي إعدادنا. إذ لا أدري من أين كان قد أتانا ذلك اليقين بأننا لا بدّ واجدون لدى الرجل ما يسدّد خطواتنا، ويلهم أفكارنا، ويضعنا على الصراط المستقيم في معالجة أوضاعنا. وكما كان الفارابي، رحمه الله هو الآخر، في توفيقه بين رأيي الحكيمين، قد خلص إلى أن عدم التوصّل إلى التوفيق بينهما راجع إلى «تقصير» لدى الموفّقين، فراح يفتّش عن دواعي هذا التقصير وبواعثه، كنا كذلك نؤوب إلى النفس نحاسبها، ونشحذ عزائمنا مجدّداً لخوض غمار الفكر الماركسي.

غير أن الدور اللينيني كان يستغرقنا إلى حدّ كبير، ويشكّل تعويضاً لنا عن «الممارسة النظرية» في «الممارسة العملية»، خاصة حين علمنا أن المعلم الأول، ماركس، كان قد أفتى في أطروحة شهيرة من أطروحاته، أن فهم العالم وتفسيره من قبل الفلاسفة ـ نحن، بلا فخر ولا تثريب ـ ليس من الأهمية بالمكان الذي كنا نظن، وأن مهمّة التغيير أشدّ وأبقى من مهمّة التفسير. إلى الفعلجة إذن. . .

ثم إنه فيما كنا منهمكين حتى الشوشة بتغيير هذا العالم وبتفجير طاقات شعبنا، مكرّسين جلّ قراءاتنا لخدمة هاتين المهمّتين الشريفتين، جاءنا اسحق دويتشر ـ وهو من جملة الذين تفقّهنا عليهم في معرفة اللينينية والثورة الروسية ـ ليروي لنا تجربته

الشخصية، هو المؤرّخ اللينيني الكبير، في قراءة رأس المال. يقول الرجل، ولا أخالك تمانع كثيراً في أن أذكر لك قوله بكامله:

«إن طريقة ماركس في عرض المشكلات كانت تبدو لي على جانب كبير من البطء والدقة. خاصة بالنسبة لشخص مثلي يتشوّق بفارغ الصبر لفهم العالم وتغييره بالسرعة القصوى. لكنني ما لبثت أن وجدت بعض العزاء حين علمت أن اينياس دازيفسكي، وهو نائبنا الشهير ورائد الاشتراكية والخطيب المفوه الذي تنشدّ أسماع برلمانات فيينّا إلى بنات شفتيه، كان يعترف بأنه وجد «رأس المال» عسيراً جداً على الفهم. فكان يقول، وكأنما هو يتباهى بقولته: «الحقيقة أنني لم أقرأ رأس المال. لكن كارل كاوتسكي قرأه ووضع له تلخيصاً أقرب إلى الإفهام. غير أني لم أقرأ تلخيص كاوتسكي هو الآخر. بل إن كليس كراوس، منظّر حزبنا، قرأ كاوتسكي ولخّص تلخيصه. وأنا لم أقرأ تلخيص كليس كراوس، لكن ذلك اليهودي الذكي هرمان ديامند، خبيرنا المالي، قرأ كليس كراوس وأخبرني بكل ما ينبغي أن أعرفه حول هذا الموضوع».

لماذا إذن نتعب أنفسنا من حيث كان يرتاح الكرام.

هكذا كان اطلاعنا على بعض كتابات ماركس ونقاشنا لها، ونموذجها 18 برومير، والصراعات الطبقية في فرنسا، وبرنامج غوتا، تتمّ في غمرة الممارسة العملية وعلى هامشها، رغم البون الهائل الذي يفصل بين النظر والعمل. وهذا أمر لا أحبّ أن أتوقّف عنده الآن لأنه تارة يكون مدعاة للمرارة، وطوراً للخجل، نظراً لذلك التشويش الذي كنت قد أدخلته على رأسي ورؤوس أولئك الذين كان خطؤهم أنهم وثقوا بي وبعلمي الماركسي.

وبدون الدخول في تفاصيل لا تتسع لها هذه العجالة ـ علماً أن كل الأهمية في هذه التفاصيل ـ أقول لك باختصار إن معرفتي بالماركسية لم تكن شيئاً يذكر عندما كنت ماركسياً. وأن هذه المعرفة بدأت تتوسع نسبيّاً منذ أن اتّضح لي أنني لست ماركسياً إلاّ بالمعنى المجازي، حتى إذا بلغت هذه المعرفة حدّاً معقولاً من التماسك، صار بوسعي أن أقول إنني لست ماركسياً على الإطلاق. كنت ماركسياً دون أن أعرف الماركسية، فلما عرفتها لم أعد. وليس في الأمر مفارقة. لا فقط لأن ماركس نفسه كان ينفي عن نفسه صفة الماركسية، والتشبّه بالكرام فلاحُ، بل لأن الفكر النقدي الذي تولّده لديك قراءة أعمال الرجل يؤول بك إلى وضعها في نصابها من تاريخ الفكر. والحق أن ماركس رجل عظيم. وأنت كلما ازدادت معرفتك به، ازداد تقديرك له كمفكر عميق

الملاحظة واغتنت مداركك بغنى معالجته. غير أن الماركسية أيها العزيز، شأنها شأن الفلسفة بشكل عام، شراب عجيب. إذا أنت شربت منه ملعقة صغيرة سكرت وجاءتك الغفلة ثم صرت مغفّلاً. أما إذا شربت منه كؤوساً، فقارورة، فإنك تصحو وتتنبّه وتتسع مداركك. وعند اتساع المدارك، لا بدّ لك أن تدرك أن في هذه الماركسية ثغرات وطوباويات، وأحياناً مغالط عادية. وأن ماركس وانجلز كانا قد علما أموراً كثيرة، لكن ما لم يعلماه هو عندي، وأظنه بالنسبة لحاجاتنا في إعادة ترتيب تاريخنا، أهم مما علماه. وحريّ بالعاقل أن يبحث عن الأمور التي لم يعلماها عند مفكرين آخرين سواء ممن تابعوا النظرية الماركسية دون أن يظلوا ماركسيين، أو ممن طرقوا أبواباً فكرية وولجوها، بعد أن كانت موصدة في وجه الماركسية أو مستغلقة عليها. أضف إلى ذلك، أن كثيراً من الموبقات، على صعيد الفكر والسلطات، تبرّر باسم النظرية الماركسية والحزب الماركسي والحكم الماركسي، مما يحدو بالعاقل إلى التهيّب والتحفّظ وأحياناً إلى النفور.

لذا تراني أحتفظ لكتابات ماركس بمكانها اللائق بها: على رفّ مكتبتي. والحق أنه المكان الأنسب لها، شأنها شأن كتابات أي مفكّر كبير. فالمفكّر الكبير، مكانه أيها العزيز ينبغي أن يكون بالضبط على الرفّ. لا على عروش الملوك والآلهة، ولا في القلوب والأفئدة. والماركسيون المغفّلون فقط هم الذين يقيمون لماركس نصباً فكرياً، فيسبّحون بحمد إنجازاته، ويعتبرونه أهلاً للصلاة والسلام على منهجه، وأظن أن هذا الأمر يتصل بمسألة الولاء، سياساً كان أم دينياً، أكثر مما يتصل بمسألة الموقف الفكري. لكن هذا شأن آخر يبعدنا عما نحن فيه...

أما مسألة المنهج وأين أصبحت منه، فجديرة بالاهتمام، وسأحاول أن أقول لك رأيي فيها عبر إجابتي على سؤالك الثاني. فالحق أنني لا أعتبر نفسي فيلسوفاً. فالثوب واسع جداً عليّ. وأنا لست رجل علم، بالطبع. ناهيك بأنني لست رجل دين، ولا أدب. كوسويج دوّنك؟ على حد تساؤل ديكارت. أتراني ذاتاً مفكّرة؟ إلى حد ما. أي بمقدار ما تعتبر الحرتقة تفكيراً، أو بمقدار ما ترى من مسافة فكرية بين الحرتقة والهندسة. إنني أعتبر أن الهندسة الفكرية في بلادنا أمر شبه مستحيل. فلكي تهندس لا بدّ لك من نظريات ومناهج متبلورة. لا بدّ لك من بنى فكرية متماسكة، أو من آلات وأدوات هي عبارة عن تجسيد لتلك النظريات والبنى. ونحن لا نملك ـ باستثناء الفكر الديني ربما ـ أية بنية فكرية متماسكة تصلح لأن تكون وسيلة للهندسة الفكرية. حاول أن تتذكّر معي ما إذا كنت قد عرفت إبّان السنوات العشرين ـ وربما أكثر ـ التي قضيتها في

تحصيل «العلم»، أستاذاً علّمك أن تكون مهندساً في تفكيرك، أو تمرّست على يديه بمنهج فكري متماسك. أنا من جهتي، لا أذكر ذلك. فباستثناء الشيخ علي الحوماني الذي علمني مبادىء العربية، من خلال تجويد القرآن، والأستاذ ميشال راشد الذي علمني مبادىء الفرنسية، لا أذكر أن لي أستاذاً أو معلّماً. لم يكن لجيلنا أساتذة بالمعنى الفعلي. ومن حيث الفلسفة، مادة اختصاصنا، كان أساتذتنا يتغالبون مع نصوص فلسفية يأتيهم سلطانها من الغرب والشرق على حد سواء، فلا يسعهم حبك الخيوط المنهجية لاستيعابها. فكانت تفلت من بين أيديهم وأيدينا من فرط اتساع خروم الشبكة. كان واحدنا والحالة هذه، وما يزال، أستاذ نفسه، أوتوديداكتوس، كما يقول الأعاجم. في مجال كهذا تسود التفكير ممارسة أشبه بالحرتقة. أي أن الفكر يستعمل عناصر مفكّكة ينتمي كل منها إلى بنية فكرية منهارة، ليركّب من هذه العناصر «تأليفاً» ما، فيقال عندئذ أنه ألف كتاباً أو مقالاً نظرياً.

هذا التأليف النظري لا قيمة له - في رأيي - إلا من حيث تماسك عناصره وانسجامها. وهو بهذا المعنى ضرب من ضروب الفن، ليس إلا. فكما يركّب الرسّام ألواناً، والموسيقي أصواتاً، والشاعر كنايات، يركّب واحدنا كلاماً أحار في إيجاد تسمية له مقابل اللون والصوت والكناية. إن الفكر الفلسفي يطلق على هذا الكلام الذي يشتغل عليه الفلاسفة اسم المفاهيم. لكنني لا أرى أن في فكرنا الفلسفي شيئاً من ذلك يعوّل عليه. انظر إلى هذا العجب الذي يتملّك بعضنا حين يرى أن تحديد المفاهيم الفلسفية (أو الاجتماعية أو النفسانية أو السياسية). . . لم يتمّ حتى الآن في ثقافتنا العربية. وقد يسقط العجب متى عرف السبب. وهو أننا الآن (وربما قبل لم نكن) في مسافة وسط بين التصوّرات والمفاهيم. أي أننا في منزلة بين منزلتين: منزلة الأسطورة والخطابة والشعر والأدب، ومنزلة الفلسفة والعلم. إن المنزلة الأولى تشتغل على تصوّرات، في حين أن الثانية تشتغل على مفاهيم. أما المنزلة التي بينهما، وهي الحرتقة، فتشتغل على ما يمكن تسميته بالدواليل. والدالول وسط بين التصوّر والمفهوم، وكوننا لا نشتغل على مفاهيم أمر له عواقبه. لأن ذلك لا يمكّننا من أن نفعل فعلاً يذكر في تغيير المعطيات. إن الحرتقة تمكّنك من أن تصلح مذياعاً معطّلاً (دون أن تدري على كل حال لماذا صلح)، لكنها لا تمكّنك من أن تصنع هذا المذياع، ناهيك بأن تطوّر صناعته.

وعندما يحصل أن نشتغل على مفاهيم، نشتغل عليها بوصفها كلمات مجرّدة، منزوعة من بناها الفكرية. ومعلوم أن المفهوم لا يكون مفهوماً إلا إذا أخذ ضمن بنيته الفكرية، فهو خارجها كلمة كسائر الكلمات، أو قطعة من قطعات الخردة التي تملأ

السوق. إن مفاهيم مثل المادية التاريخية والمادية الجدلية ونمط الإنتاج والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي والانتقال وعلاقات الإنتاج والتقدّم والاستغلال والبنية التحتيّة والاقتصاد ونهاية المطاف... مفاهيم تتشكّل منها ومن غيرها نظرية متماسكة. لكنها لا تستمدّ دلالتها، وصلاحيتها كأدوات عمل، إلا من علاقاتها العضوية بالمفاهيم الأخرى وضمن الجسم النظري بأكمله. فإذا نزعنا كلاً منها على حدة عاد لفظة يقتصر فعلها على الأذهان الغيبية التي تؤمن بالسحر والأسطورة، أو بفعالية الكلمات، إلا إذا كان لها دور في عملية الحرتقة، إذ يستعين بها محرتق ما على إعادة تركيب أو ترتيب معطياته... وأنا أعتبر نفسي محرتقاً وحسب. إذ إنني لا أنطلق من نظرية متماسكة أو من بنية فكرية متكاملة. لأنني لا أجد في جعبتي الفكرية إلا شتاتاً ونتفاً من بنى نظرية متفرّقة تعود إما إلى حقل ثقافي آخر، وإما إلى مرحلة تاريخية أخرى، وإما إلى فرع معرفيّ غير الذي أحسن التمرّس به: نتفة من الوجودية، ونتفة أو نتفتين من الماركسية، ونتفة من التحليل النفسي، وثلاث أربع نتف من التراث الإسلامي، وربما بضع نتف من الإناسة، ولست أدري حتى الآن كيف يمكنني أن أركب من هذه النتف تركيبة ذات قيمة فنية، ناهيك بفعاليتها التفسيرية. ولا تظنّن أن الأمر قد يكون غير ذلك إلا ما ندر. فالزمن الفلسفي لا يحبل كل يوم بنظرية أو بنية فكرية جديدة. أما الذين يستسهلون، فيستعيرون لقرعتهم خصلة أو خصلتين من شعر ابنة خالتهم، فهم الآخرون محرتقون، لكن أكثرهم لا يعلمون. فالحديث عن «الماركسية في بلادنا»، وعن «خصوصيّتها» في سياق تطبيق العام على الخاص، حديث أقرب إلى التصوّرات والكنايات، قد يكون مستساغاً من قبل الذين يبحثون عن ولاء وانتماء. إن الكلام عن اللينينية بما هي الماركسية وقد تكيّفت مع خصوصية الواقع الروسي، فأصبحت ماركسية ـ لينينية، كلام مجازيّ. فاللينينية بنية فكرية تستخدم بعض عناصر الماركسية، وتطرح عناصر أخرى. إنها إذا شئت تركيبة يدخل فيها عناصر رئيسية من الماركسية، فضلاً عن بعض عناصر الشعبوية الروسية، وبعض عناصر الفوضوية الروسية، فضلاً عن التراث الأدبي الروسي، وعناصر من الاستبداد القيصري ـ ناهيك ببعض عناصر الإيمان الغيبي لدى الفلاحين الروس ـ وعناصر أخرى علمها عند الراسخين في العلم. وما يصحّ على اللينينية يصحّ على الماوية، وعلى غيرها. وإذا جاز أن نعتبر لينين ماركسياً، جاز أيضاً أن نعتبر ليفي ستروس ماركسياً، كما جاز أن نعتبر ماركس نفسه هيجليّاً، وهيجل أفلاطونياً أو فيختوياً، وهكذا يصبح أبناء الفلسفة جميعاً إخوة متحابّين لتحدّرهم من آدم فكري واحد وحوّاء فكرية واحدة. ذلك أن ستروس يرى أن البنيوية تركّبت من عناصر شتى أهمها

التحليل النفسي والجيولوجيا والماركسية، مثلما قيل عن الماركسية نفسها أنها تركّبت من عناصر شتى أهمها الفلسفة الألمانية والاقتصاد الانكليزي والسياسيات الفرنسية. ومن نافل القول إن بنى فكرية كهذه لم تصبح موضوعاً لكثرة الحديث عنها إلا بعد أن برهنت عن فعاليتها، كتركيبة نظرية، في التعامل مع الواقع لفهمه بصورة أفضل. أما حين لا تؤدّي إلى مثل هذه الفعالية فهي تظلّ كلاماً يتراوح بين الهشاشة والتماسك. شأنه شأن اللوحة المرسومة التي تكون مجموعة من الألوان المتنافرة أو مزيجاً بديعاً من هذه الألوان، وهذا كله ينتمي إلى حيّز الفن فيخضع لتقدير الأخلاط والأمزجة أكثر مما يخضع للموضوعية والعلم.

إذا كان ما قلته عن الحرتقة معقولاً، فإنني، ولا مؤاخذة، لست من أصحاب المناهج. إنني أغبط أصحاب المناهج هؤلاء، وحبذا لو كنت أطمئن إلى منهج. هكذا تصبح المسألة أيسر وأخفّ لبكة. غير أنني لا أجد حتى الآن، وضمن تكويني النظري الناقص والمبعثر الذي وصفت لك بعض معالمه، منهجاً يصلح لأن أقرأ على ضوئه تاريخنا وواقعنا. ما المنهج الذي تستطيع أن تقرأ على ضوئه نشأة الدين الإسلامي؟ لقد اشتغل بعض الماركسيين النادرين جداً على هذه المسألة. واشتغلت على شغل أحدهم فوجدت أن منهجه لا يفي بالمطلوب، وأن أموراً أساسية تسقط من خروم شبكته الواسعة وتبقى بدون تفسير. فإذا أخذنا بالاعتبار أن الدين في بلادنا ما زال نصاباً مسيطراً، إن لم يكن المسيطر، وأن أول من انتدب ماركس وانجلز نفسيهما إليه هو مقارعة الايديولوجيا الألمانية، وأن أكثر من نصف الكتاب الذي يحمل هذا العنوان (350 من أصل 600 صفحة) مخصّص لنقاش مقال لشترنر، الذي كان يصفه الرجلان بالقديس ماكس، يتبيّن لك أهمية المسألة المطروحة. كيف صار محمد بن عبد الله نبياً، إن لم يكن بالوحي؟ لماذا لم تنشأ رأسمالية في المنطقة العربية رغم تراكم الأموال في عهودها الامبراطورية؟ ما المنهج الذي يفسّر كل هذا العداء للدولة في مجتمعاتنا الحديثة ما لم يفرضها العسكر بالبطش؟ لماذا لم يؤدّ نشاط حزب شيوعي لبناني بعد ستين عاماً ونيف، وعشر سنوات من حرب أهلية إلا إلى حاجز في الرميلة؟ إننا نملك من أجل الإجابة على هذه الأسئلة معلومات ومعطيات، لكن الصعوبة المنهجية تكمن في كيفية تركيب وترتيب هذه المعطيات، لنخلص منها إلى معنى ما. وبعضنا، ممن تستهويه الكلمات الكبيرة، يسمّي هذه العملية إعادة كتابة للتاريخ، لكنها في الواقع لا تعدو كونها إعادة ترتيب. وهذا الترتيب الجديد لا يغيّر طبيعة المعطيات إذ يغيّر مواضعها. جلّ ما يمكنه أن يفعل هو أخذها جميعاً بعين الاعتبار، وإيجاد موضع لكلّ منها بحيث يكون للتأليف بينها دلالة

ما. إن مثل هذا العمل الفكري يسمّى في رأيي حرتقة لا هندسة. وهو ينتمي إلى حيّز الفن، فيتخطّى الأسطورة ولا يصل إلى الفلسفة والعلم. بهذا المعنى أعتبر نفسي فناناً، لا عالماً ولا شيخاً ولا فيلسوفاً. وكل ما أرجوه أن يكون عملي الفني من المستوى اللائق.

أما سؤالك عما إذا كان السؤال الفلسفي ما زال مطروحاً في بلادنا، فإنني أتمنى ذلك. لكن هذه أمنية بعيدة. وما أراه أن السؤال الفلسفي ما يزال طارحاً، في بلادنا، لا مطروحاً. عندما يطرح الناس أسئلة فلسفية يكونون قد ساهموا في الإجابة عليها إلى حدّ معقول، وهكذا أفهم، بالمناسبة، ما يقوله ماركس من أن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تكون مؤهلة لحلّها. بمعنى أن طرح السؤال بالشكل السليم إيذان بالإجابة عليه. لكننا في بلادنا، ما زلنا مطروحين تحت وطأة الأسئلة وأمامها، ولم نصح بعد لها طارحين.

ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أن السياسة قد امتصّت من الفلسفة لبّها. وأن الفلاسفة هاجروا من بلاد الفلسفة إلى بلاد السياسة منذ أن بدأ زمن الهجرات. وربما كان توضيح ذلك يحتاج إلى إلمام ببعض أصول الهندسة الزراعية وبشيء من الأخلاق. فعندما تسوّس الشجرة وينخر أثمارها الدود، يحسن بالعاقل أن ينصرف إلى معالجة الشجرة، لا إلى التلهّف على أكل الثمار. والفلسفة، أيها العزيز، شجرة. والسياسة ثمرتها. هكذا كان، وهكذا سيكون على الأرجح. كان ماركس ينتقد تصوّر الايديولوجيا الألمانية للتاريخ، إذ إن فكرها التجريدي والمجرّد كان يجعلها تتصوّر التاريخ على أنه تاريخ الفلسفة. صحيح. لكنَّ ماركس نفسه قضى القسم الأكبر من حياته وجهده متفلسفاً ومناقشاً لآراء المتفلسفين ونظرياتهم. وكون التاريخ ليس تاريخ الفلسفة، صحيح هو الآخر. لكن الصحيح أيضاً أن ماركس لم يكن يصنع هذا التاريخ. بل الأصحّ أن يقال إنه كان يساهم في صنع تاريخ الفلسفة أكثر مما يساهم في صنع أي تاريخ آخر.

وحتى نعود إلى الحديث عن «بلادنا»، فأنا أرى أنه قد تبيّن للإنسان الحكيم أن السياسة في هذه البلاد كانت قد غدت منذ حين ثمرة ينخرها الدود ويتآكلها العفن، على غصن من أغصان شجرة مسوّسة. فلم تعد صالحة لتقطفها النفس الأبيّة. غير أن فلاسفتنا يتطلّعون في معظمهم إلى هذه الثمرة ويسيل لها لعابهم. وبدلاً من أن يفهموا، كما يليق بالحكيم أن يفهم، أن الأوان، والحالة هذه، ليس أوان التمتّع بأكل الثمر، بل أوان الصيام والبحث والمواسم الجليدية (أو الحجرية، على حدّ قولك شعراً) فينسحبوا

نحو الأعالي أو يتخفّوا في السراديب، تجدهم وأعينهم كسيرة ومنهومة في الوقت نفسه، يتطلّعون نحو تلك الثمرة، فوق، على الغصن. بئس الفلاسفة إذن. بدلاً من أن يتعفّفوا ويصوموا (وربما كان في صيامهم صحة لهم، عن جدّ هذه المرة) تراهم لا يأنفون عن مدّ أيديهم نحو هذه الثمرة، يقطفونها ويلتهمونها بدودها وعفنها. ماذا أقول؟ يقطفونها؟ بل إن أيديهم تقصّر غالباً عن مطاولتها. وهم إما يتهاوشون على قطافها، ويتناتشونها مع ديدان الأرض وضباعها وخنازيرها، وأما يتربّصون بها أن تسقط على الأرض، فتتلوّث بزبلها ووحلها، فلا يثنيهم ذلك عن الانقضاض عليها لاهفين.

وأنا لا آخذ عليهم، في الحقيقة، سوى هذه النفس الدنيّة والأحلام العصفورية. وربما أخذت عليهم ضيق صدورهم وآفاقهم، وهذا ليس من الحكمة الفلسفية في شيء. وهكذا ترى أن موقفي هذا ليس إلا أخلاقياً. فلا هو صادر عن علم ولا عن فن ولا عن دين.

ليس في بلادنا، أيها العزيز، سؤال فلسفي مطروح. فإذا كان ولا بدّ فإن بلورته الآن لبكة لا أظن أنك تستسيغ تلبيكي بها. غير أن هناك الكثير من الأسئلة التي تنطرح علينا وتطرحنا أرضاً، دون أن نستطيع طرح أي منها. فهذه حدِّث عنها ولا حرج. نموذجها تلك التي أتيت على ذكرها أعلاه. وقد تكون أسئلتك التي تنطرح عليّ هنا نموذجاً آخر. لكن كل ذلك، في غياب الأسئلة التي نطرحها نحن، لا التي تنطرح علينا، تقصيع لا يفك مغيص.

**بيروت، حزيران 1985**



# لغتنا والترجمة(*)

## بحث في العلّة وتسكينها

ليس من الضروري أن يجتهد المرء اجتهاداً كثيراً ليتبيّن له أن ما هو متوفّر باللغة العربية من الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يفي بحاجات الثقافة العربية الراهنة، ناهيك بشروط تطورها المستقبلية. وأن هذا النقص يجعلها مقصّرة عن استكمال الشروط اللازمة لمساهمتها مساهمة إبداعية أو فعّالة في النتاج الحضاري البشري.

لكن مجرّد طرح الموضوع على مثل هذا المستوى العام كفيل بحلّ كنهه، كما يقال؛ إذ يُفرغه من مضمونه المخصوص ليجعله في مصاف المشكلات التي لا يُجدي في نعتها إلا الكلمات الكبيرة: فتوصف المشكلة عندئذٍ بأنها مشكلة حضارية معقّدة، ثم يُطوى ملفّها ليضاف إلى سائر الملفات الحضارية الأخرى، التي تنتظر على الرفوف حلولاً مجهولة الآجال.

والواقع أننا لا نبالغ إذا قلنا إن هذا ما آلت إليه شتى المعالجات لمشكلة العلاقة بالنتاج الفكري الغربي، بما هو الفكر الذي يبلور في عصرنا هذا نظرة معرفية لشؤون العالم، وذلك ابتداء من حركة الترجمة في عصر محمد علي في أوائل القرن الماضي، ومروراً بمجامع اللغة، التي أنشأتها بعض الدول العربية، وانتهاءً بالمؤتمرات والندوات، التي جمعت باحثين وخبراء من مختلف هذه البلدان لمعالجة مشكلة التواصل مع الثقافة الغربية، وعبر الترجمة بشكل خاص[1]؛ إذ يرى أحد هؤلاء الخبراء ـ ويبدو أن رأيه

(*) نُشرت في مجلة الفكر العربي، عدد 75، شتاء 1994.

(1) صدرت في السنوات الأخيرة وثيقتان تعبّران تعبيراً نموذجياً عن أشكال المعالجة المذكورة: الأولى، أعمال الندوة التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ونشرها عام 1982 بعنوان **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي**، (527ص). والثانية، صدرت عام 1985 عن «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم» (تونس) بعنوان **واقع الترجمة في الوطن العربي** (174ص)، (سنشير إلى هذه الوثيقة بكلمتي: واقع الترجمة.. وإلى المنظمة العربية برمزها المعروف: أليسكو).

صادر عن تجربة ـ أن نقل كتابات «كبار المفكرين» مشروع من الضخامة بمكان، بحيث «لا يتحقق إلا إذا تضافرت على تحقيقه جهود العرب كلهم»[2].

لكن البعض يعلم حق العلم أيّة أنواع من العوائق تحول دون «تضافر جهود العرب كلهم». وربما كان العلم المذكور هو الذي يرسّخ القناعة بأن مشروع ترجمة أعمال المفكرين الكبار في العلوم الإنسانية والاجتماعية، سيظل مشروعاً مؤجلاً ما دام شرطه «تضافر الجهود» المذكورة.

بانتظار ذلك، يُنقل إلى العربية كتاب من هنا وكتاب من هناك، وتُترك هذه المهمّة الحضارية الكبيرة في معظم الأحيان لمبادرات مؤسسات لا تبتغي سوى الربح، أو لمبادرات أفراد سرعان ما ينوءون تحت عبئها بعد أن سبق لهم أن ناؤوا تحت أعباء المعيشة، مما دفعهم قسراً إلى تلك المهمّة العاقّة، التي هي الترجمة. ضربٌ من إضاءة شمعة بسيطة بدلاً من لعن ظلمة المشكلة الحضارية العتيدة؟ لكن الصينيين القدماء عندما أطلقوا هذا القول المأثور، لم يكونوا يعرفون المولّدات الكهربائية الصغيرة الحجم. وقد اعتاد اللبنانيون في سنواتهم الأخيرة على اقتناء مثل هذه المولدات، بعد أن خبروا هزال الشموع.. رغم رومنطيقيتها. هل من الممكن إذن، في غياب المحطة الكهربائية المركزية (الحضارية) أن يُستعاض عن الشموع النايسة بمولّد كهربائي صغير الحجم قوي المفعول(**)؟ هذا ما يقترحه هذا المشروع؛ إذ يقترح نقل المشكلة من الرفّ، الذي توضع عليه المشكلات الحضارية الكبرى، إلى حيّز المعالجة المخصوصة والإمكانيات الفاعلة.

* * *

1. لقد تبيّن لكاتب هذه الأسطر في خلال المدة التي انقضت على تدريسه في معهد العلوم الاجتماعية في بيروت، أن هناك تناقضاً صارخاً يحكم الدراسة الجامعية في هذا المعهد. إذ يُفترض بمن يدرّس الاجتماعيات أن يطّلع ـ أو أن يكون بوسعه الاطلاع ـ على كتابات المفكرين، الذين ساهموا في تأسيس هذا الفرع المعرفي وفي تطويره. غير أن طلاب المعهد المذكور ـ شأنهم شأن جميع طلاب المعاهد المماثلة لها في البلدان العربية ـ كما سنرى ـ لا قِبَل لهم بهذا الاطلاع: **فلا هم يعرفون لغة أجنبية للاطلاع على هذه الكتب باللغة التي كتبت بها أو ترجمت إليها. ولا هذه الكتب مترجمة إلى العربية**

---

(2) أنطون مقدسي: «**واقع الترجمة في الجمهورية العربية السورية**» ضمن، **واقع الترجمة...**، ص 85.
(**) كتبت هذه المقالة عام 1989، وحالت ظروف دون نشرها في حينه.

**ليقرأوها بلغتهم**. مما يجعل دراسة الاجتماعيات (وتدريسها أيضاً) في الجامعات التي تعتمد اللغة العربية يشكو من تناقض يكاد يكون مستعصياً.

وقد يبدو هذا التناقض المستعصي، في رأينا، تناقضاً مُستهجناً في رأي أستاذ جامعي فرنسي أو إسباني مثلاً: إذ إن الطالب (والأستاذ) أو المواطن المتشوّق إلى المعرفة في فرنسا أو إيطاليا أو إسبانيا، لا يقرأ ماكس ڤيبر أو فرويد أو نيتشه بالألمانية. إنه يقرأ كتبهم مترجمة إلى لغته الأم (دون مشكلة «حضارية»). كما إن الطالب الإنكليزي أو اليوناني لا يقرأ دركهايم أو مرسيل موسّ بالفرنسية، بل يقرأهما بلغته. ونعتذر عن إيراد هذه الواقعة النافلة، التي يبدو أنها قاعدة ثقافية ثابتة. ففرويد (النمساوي)، كان قد قرأ **مقامات** الحريري (العربي) مترجمة إلى الألمانية منذ أيام المستشرق روكرت، الذي ترجمها في أوائل القرن التاسع عشر. وكان ماركس (الأممي)، قد قرأ كتاب **الأموال** لأبي عبيد بن سلام (العربي)، وعلّق بخط يده على ترجمة هذا الكتاب إلى الإنكليزية. والأوروبيون الذين قرأوا كتاب **الآثار الباقية** للبيروني، قرأوه مترجماً إلى الإنكليزية عام 1879 (ربما قبل نشره بالعربية!). كما قرأوا **آثار البلاد وأخبار العباد** للقزويني، مترجماً إلى الفرنسية على يد كريستنسون منذ قرنين. . .

ونحن لا نسوق هذه المعلومات المعروفة لنتشاوف بها على الأوروبيين، بل لنؤكد على تلك القاعدة المزمنة، التي تنصّ، كما يبدو، على أن القرّاء في الثقافة الواحدة لا يطّلعون على نتاج الثقافات الأخرى إلا بلغتهم هم. فإذا كان هناك متخصّصون بشؤون ثقافة أجنبية، فإن أول ما يعمد إليه هؤلاء هو نقل فكرها إلى ثقافتهم ووضعها في متناول مجتمعهم. والعرب الذين يفتخرون بحضارتهم الغابرة ينسون أحياناً أن تلك الحضارة كانت قد اقتضت منهم أن يقرأوا أرسطو وأبقراط وغيرهما بالعربية. وأن نهضتهم تلك كانت مساوقة لاطّلاعهم، بلغتهم، على أمّهات الكتب الحضارية، التي كانت معروفة في عصرهم، سواءً عند اليونان أو الرومان أو الهنود أو الفرس، إذ ترجموها إلى لغتهم وتمثلوا ما تمثلوه منها بها.

أما في أيامنا هذه، فيبدو أن البلدان العربية قد حسمت أمرها منذ زمن على «تعريب» التعليم فيها، أي على تدريس الفروع المعرفية باللغة العربية. وبصرف النظر عن «قيمة» هذا القرار، فإن الواقع المعيوش في هذه البلدان يشير إلى أنها مصمّمة على المضيّ في **تنفيذ هذا القرار دون توفير أسباب تنفيذه**، أي دون أن يكون هناك بالعربية ما يُدرّس (أو يُقرأ) من الكتب ذات الشأن في معظم الفروع المعرفية. مما يدعو إلى الاعتقاد بأن هذه البلدان قد يصحّ عليها قول الشاعر بأنها: «تجرّر حبلاً ليس فيه بعيرُ».

والواقع ـ حتى نعود إلى ما نحن فيه ـ ما الذي يستطيع أن يقرأه طلاب معاهد العلوم الاجتماعية، مثلاً، في البلدان العربية، إذا هم واتتهم الفرصة والهمّة على القراءة رغم كل الظروف؟

2. لا نكشف سرّاً إذا قلنا إن من جملة النواقص الثقافية في البلدان العربية، عدم وجود البيانات الإحصائية على نحو مقبول. وهذا النقص يطال بالنسبة لموضوعنا، قوائم الكتب المترجمة إلى اللغة العربية، التي لا يبدو أن هناك إحصاءات واضحة حولها[3]. وإذا كانت المنظمات الثقافية، التي ترعاها الدول العربية أو جامعة الدول العربية قد ظلت حتى أواخر الثمانينات تجهد من أجل الحصول على قوائم بالكتب العربية المترجمة، فإن الأفراد أعجز ولا شك عن الحصول على هذه القوائم.

بانتظار هذا الحصول، أو بانتظار توفّر أسبابه، يفتش المرء عمّا هو مترجم، مثلاً، لباحث اجتماعي مثل دركهايم. فيجد أن كتابه **قواعد المنهج الاجتماعي**، قد تُرجم إلى العربية منذ حوالى الثلاثين عاماً، لكنه مفقود من الأسواق، فضلاً عن أن ترجمته لا تفي بالغرض[4]. ويسمع المرء ـ دون أن يجد ـ أن كتابه الآخر **تقسيم العمل**، قد ترجم منذ

---

(3) في وثيقة **واقع الترجمة**...، التي أصدرتها منظمة أليسكو، وهي المنظمة التي تعتبر نفسها «الهيئة العربية العليا التي تعنى بشؤون الثقافة العربية بمختلف وجوهها»، على حدّ تعبير كاتب مقدمة **الوثيقة** (ص 7) يجد المرء إشارة إلى جهد المنظمة من أجل الحصول على «البيانات العلمية الموثّقة عن حركة الترجمة في الوطن العربي» (ص 8). فقد أصدرت المنظمة توصية منذ عام 1976 بالحصول من مختلف البلدان العربية على البيانات المذكورة. لكن **الوثيقة** المذكورة تقول إن المنظمة تبنّت عام 1978 اقتراحاً سورياً «بوضع برنامج عربي... لترجمة أبرز الكتب الأجنبية في مختلف المعارف والعلوم الحديثة»، واتخذت توصية بـ «إعداد قوائم بيبليوغرافية بما أنجزته الدول الأعضاء في ترجمة المعارف عن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية» (ص 8). مما يعني أن التوصية، التي كانت قد اتخذت منذ عامين، لم يكن لها حظّ من التنفيذ.

ثم تقول **الوثيقة** أيضاً إن المنظمة تبنّت عام 1979 اقتراحاً ليبياً ينصّ على «ضرورة الاهتمام بالترجمة في الوطن العربي»، فقرّرت «إعداد دراسة تفصيلية عن الترجمة في الوطن العربي». مما يعني، مرة ثانية، أن التوصيتين السابقتين لم تُنفّذا. ثم يتبين من **الوثيقة** أن المنظمة كانت حتى عام 1981 لم تحصل على البيانات البيبليوغرافية المذكورة. فوجهت كتاباً «للدول العربية للاستجابة لطلب المنظمة بمدّها بالمعلومات اللازمة» ومن بينها: «وضع قائمة بالكتب، التي ترجمت في فترة عشر السنوات الماضية 1970ـ 1980 مبوّبة حسب الاختصاصات». (ص 10). وأخيراً، تلقّت المنظمة «سبع دراسات عن واقع الترجمة»، من سبع دول عربية. لكن **الوثيقة**، التي نشرتها المنظمة لا تتضمّن قوائم الكتب المترجمة، التي لا نعلم ما إذا كانت الدول السبع قد أرفقتها بدراساتها.

(4) يكفي في ذلك أن نعلم أن ما هو Sociologique وما هو Social، يُترجمان على امتداد الكتاب بلفظة واحدة حتى نكوّن فكرة عن الفوضى الدلالية، التي تحكم ترجمته، بل وترجمة سائر كتب الاجتماعيات.

زمن، لكنه غير موجود لا في الأسواق ولا في المكتبات العامة. أما كتب الرجل الأخرى، وهي التي، يُفترض بها أن تثير اهتمام المجتمعات العربية أكثر من غيرها، ككتابه **الأشكال البسيطة من الحياة الدينية**، فليس ثمة شك في أنها لم تترجم[***].

وأما سائر المفكرين، الذين أرسوا دعائم هذا الفرع المعرفي، الذي هو الاجتماعيات، فكتاباتهم إما غير مترجمة، وإما مترجمٌ بعضها بشكل يجعلها غير صالحة للقراءة والفهم. فمارسيل موسّ لم يترجم له إلا مقال واحد (**مقالة حول الهبة**)، لا يجده المرء إلا بشقّ النفس فكيف يجده آلاف الطلاب ممن يدرسون الاجتماعيات؟ وكذلك، القول على أوغست كونت أو ماكس ڤيبر، الذي لم يترجم له إلا **الأخلاق البروتستانتية**. (والذي صدر خلال كتابة هذه الأسطر ليس إلا). أما ليڤي برويل، فقد ترجم له **العقلية البدائية**، منذ الخمسينات، وهو مفقود من الأسواق والمكتبات على السواء. وقد يعمد البعض، بعد أن سمع بصيت ليڤي ـ ستروس، إلى ترجمة أحد كتبه، فيترجم **الانتروبولوجيا البنيوية**، أو يُترجم **الفكر البري**، ولا نرى لزوماً للتعليق على هاتين الترجمتين بعد أن علقنا عليهما كل في حينه وبيّنا مدى الخبط، الذي أحاق بهما[5]. . .

2. 1. غير أن للمشكلة، التي تعنينا هنا بعداً آخر. فالطالب الفرنسي، الذي يدرس الاجتماعيات بلغته[6]، يستطيع ـ إذا وجد لديه العزم ـ أن يقرأ مختلف المراجع بلغته لا الكتب الأساسية وحسب. فإذا أحاله ليڤي ـ ستروس (الفرنسي) على أعمال بواس (الأميركي) أو باشوفن (السويسري)، فإنه يجد بالتأكيد والسهولة مؤلفات هذين المفكرين باللغة التي يدرس بها. وإذا أحاله دركهايم أو موسّ أو غودلييه (الفرنسيون) على فرازر أو تيلور أو برتشارد (الإنكليز)، فإنه يستطيع أن يطلب كتبهم في الأسواق والمكتبات العامة ويجدها مترجمة إلى لغته. غير أن طالبنا العربي لا يسعه شيء من ذلك. ومن نافل القول إن الأفكار في أي فرع معرفي عبارة عن (سستام) متكامل أو حلقات متّصلة

---

(***) من طرائف الأمور في هذا الباب، أن مكتبة معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية)، ليس فيها أيّ كتاب من كتب دركهايم باللغة العربية.

(5) أنظر تعليقنا على الأولى، مجلة **دراسات عربية** (البيروتية)، عدد شباط 1979، بعنوان «ملاحظات حول مقولة السستام»، وتعليقنا على الثانية، مجلة **الواقع** (البيروتية)، عدد 7ـ 8، 1985، ص 251ـ 293. وقد أعاد كاتب هذه الأسطر ترجمة **الإناسة البنيانية**، التي صدر قسمها الثاني عن مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990 وقسمها الأول عن المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الرباط، 1995.

(6) ويصحّ هذا القول على الطالب العربي، الذي يدرسها بلغة أجنبية، كطالب الجامعة الأميركية في بيروت، مثلاً، لكنه ليس النموذج الذي نبني عليه كلامنا.

أو تيارات متكاملة أو متنازعة وأن هناك شؤوناً فكرية سبق أن بُحثت من قبل السابقين، بحيث يعتبرها اللاحقون تراثاً مكتسباً في هذا الفرع المعيّن، جاهزاً للرجعة إليه إما لاستشارته وإما لنقده أو حتى نقضه. فالمكتسَب السابق، يكون بهذا المعنى جزءاً من الثقافة الراهنة. وإذا كان الباحثون الحاليون يتناولونه بالنقد والتحليل وأحياناً بالتجاوز، فإن العودة إليه قد تكون في بعض الحالات ضرورية بالنسبة إلى قارىء يتمتّع بذهن نقدي ولا يكتفي بما يسمعه من آخر مفكر إيديولوجي، أو يقرأه لدى آخر المنظرين، حتى لا يكون إمّعة تستهلك آخر نواتج الثقافة على علاّتها أو تردّد دون أن تعي. وهذا كله من أوليات الشروط، التي لا تبلور لثقافة نقدية حيّة بدونها، وهي شروط بمتناول الطالب والقارىء الأوروبي والأميركي، وليس ثمّة أيّ منها بمتناول القارىء أو الطالب العربيّين. فنحن للأسف لم نؤسس مثل هذه الفروع المعرفية، كما أننا، للأسف أيضاً، لم نبدع فيها حتى الآن شيئاً يذكر، بل إن مساهمتنا في إغنائها وتطويرها ما زالت قاصرة، وستظل استهلاكية ـ وفي أسوأ شروط الاستهلاك ـ ما دمنا لم نوفّر لأجيالنا المقبلة مجرّد الكتاب المقروء بلغة سليمة ومفهومة ومجرد الاطلاع السليم على كتبها الأساسية.

2. 2. وما يصحّ على الاجتماعيات يصح أيضاً على النفسانيات والألسنيات والإناسة والفلسفة والتربية. . لنأخذ النفسانيات، مثلاً. فهذا الفرع المعرفي يحفل، شأنه شأن غيره من الفروع، بالأعلام والمدارس ومناهج البحث، وتكثر فيه الاجتهادات المحمومة والمختلفة. وبصرف النظر عن قيمة الترجمة التي حظي بها فرويد، فإنه هو وحده الذي ترجم إلى العربية. وذلك منذ أن أصدر مصطفى صفوان ترجمته المقبولة لـ **تفسير الأحلام** في الستينات[7]، وانتهاءً بهجمة جورج طرابيشي على التراث الفرويدي، فترجم منه أكثر من عشرة كتب في السبعينات (رغم أنه غير مختص بهذا الفرع المعرفي). لكن يونغ، الذي لا يقلّ أهمية عن فرويد، وخصوصاً بالنسبة إلى فهم النفسانيات الجماعية في المجتمعات التقليدية، التي ما زالت شرائح واسعة من مجتمعاتنا تنتمي إليها، لم يُترجم من كتبه التي تنوف على العشرين، أي كتاب حتى الآن. ويصدق الأمر كذلك

(7) لم يقابل الجهد، الذي بذله صفوان لترجمة الكتاب المذكور بالتقدير اللازم. ومن الملاحظ أن هذا الباحث النفساني المعروف (عضو الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي)، لم يعد إلى ترجمة غيره من الكتب النفسانية منذ ذلك الحين، بل لم يعد إلى الكتابة بالعربية، فكل مؤلفاته صدرت حتى الآن بالفرنسية، ولا نعلم أن واحداً منها قد ترجم إلى العربية. [عاد صفوان إلى ممارسة الترجمة، فنقل كتاب دولابوييسي: **مقال في العبودية المختارة**، مكتبة مدبولي القاهرة، 1990].

على معظم مؤلفات أدلر وفرنزي ورانك وفروم ولاكان وغيرهم[8]. هكذا لم تتعرف ثقافتنا العربية، حتى الآن، على هذا الفرع المعرفي إلا بصورة مجتزأة ومبتسرة. فالراغب في قراءة الكتب الأساسية في النفسانيات ـ على تفاوت قيمة الترجمات إلى حدّ كبير ـ لا يجد بمتناوله إلا فرويد وحده. لكن الفرويدية مدرسة خضعت للنقد والتطوير، بل خضعت أحياناً لقلب بعض مفاهيمها رأساً على عقب، وذلك على يد أناس كانوا قد تعاونوا مع مؤسسها ثم انفصلوا عنه وعارضوه. ووضعوا كتباً أصبحت لا غنى عنها في مجال الاطلاع على النفسانيات. وكل هذه الكتب لا وجود لها بالعربية. وما قيمة أن يقرأ المرء **ثلاث مقالات في النظرية الجنسية**، ما لم تكتمل قراءته بنقد فروم وطرحاته في **اللغة المنسية** مثلاً، أو في **هوى التدمير**؟. وماذا تبقّى الآن من فرضيات فرويد في **الطوطم والتابو** بعد الانتقادات، التي وجهت إليها من الأناسيين وعلماء الأديان؟ فإذا شئنا أن نستعير من مجال الاقتصاد مفهوماً نستعمله في مجال الثقافة لقلنا إن ترجمة معظم كتب فرويد إلى العربية دون وجود ما يقابلها من كتب النفسانيات الأخرى يشكل «تضخماً» ثقافياً في غير محله. إنه «تضخم» يجعل من قراءة فرويد سبيلاً إلى الفهم الوحيد الجانب Unidimensionnel، كما يقول الآخر. وهو بالتالي عائق من جملة العوائق في وجه نمو الوعي النقدي. أضف إلى ذلك، أن «التضخم» المذكور في ثقافة لا تزال إيديولوجيا أبنائها مشبعة بالفكر الديني، أمر يسفر عن عواقب عكسية وارتكاسية، ما لم تقدّم لأبناء هذه الثقافة نماذج أخرى من معالجات نفسانية للمسألة الدينية (ككتابات يونغ أو فروم مثلاً). ولعل شروط قراءة فرويد في ثقافتنا تشكل مثلاً بارزاً على تكامل الفروع المعرفية في الإنسانيات والاجتماعيات معاً. إذ يبدو أن لا سبيل إلى وضع النتاج الفرويدي في موضعه السليم من تاريخ الفكر، ما لم تقترن طروحاته بالمساهمات، التي تنتمي إلى فروع معرفية أخرى، فيتّضح عندئذٍ أن طروحات فرويد لم تتبيّن «نسبيّتها الفكرية»، (إذا جاز القول)، على يد النفسانيين، بقدر ما تبيّنت على يد الأناسين والباحثين في الأديان[9] ناهيك بعلماء الأعصاب.

(8) تُرجم كتاب فروم **الخوف من الحرية**، في أوائل السبعينات. ولا يعلم مدى سوء الترجمة إلاّ من قارنها بالأصل. وربما كان كتابه الآخر **ثورة الأمل**، قد تُرجم أيضاً. [وترجمنا كتابه **اللغة المنسية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، وكانت قد صدرت له في العام نفسه ترجمة في دمشق].

(9) يشكو أحد المحلّلين النفسانيين العرب من عدم رواج التحليل النفسي في المنطقة العربية، ومن عدم إقبال أبناء الثقافة العربية على المعالجة النفسانية، ويعزو ذلك إلى تشبّع الثقافة العربية وأبنائها بالفكر الديني. فهو يرى «أن العالم العربي الإسلامي بأسره ما زال مستعصياً على التحليل النفسي بما هو خطاب وبما هو فكر في آن معاً، وذلك بعد مرور مئة عام على تأسيسه وبعد خمسين عاماً من وفاة =

2. 3. أما الألسنيات، وهي الفرع المعرفي، الذي صار يُعتبر ذا أهمية استراتيجية بالنسبة لمنهجيات سائر الفروع المعرفية الأخرى في الإنسانيات والاجتماعيات، فإننا لا نكاد نجد في اللغة العربية كتاباً واحداً من كتبها الأساسية، باستثناء **محاضرات**. . دي سوسور، التي ترجمت في العام الماضي، ليس إلا. أما سائر الألسنيين البارزين الذين كانت أبحاثهم مدعاةً لإلهام الأبحاث الإناسة والاجتماعية فضلاً عن الأبحاث اللغوية والسيميائية، فلم يترجم أيّ منهم حتى الآن. وما زالت أسماء كجاكوبسون وتروبتسكي وبلومفيلد وبنڤنيست ومارتينه، أو سابير وورلف ومونان غريبة على الآذان العربية التي لم يتمرس أصحابها باللغات الأجنبية. ورغم أن الجميع يتحدثون منذ عقود عن المشكلات النظرية التي تعترض الترجمة، فإن أحداً لم يحاول حتى الآن ترجمة كتاب

---

= فرويد، ورغم الجهود، التي يبذلها بعض المثقفين الذين تلقّوا إعداداً غربياً، من أجل إدخال بعض معطيات السستام الفرويدي ضمن العالم المذكور ولو من باب التعليم الجامعي. .». كما يشير إلى «أن المنطقة العربية الإسلامية الشاسعة، التي يبلغ عدد سكانها زهاء المائتي مليون نسمة، لا تضم أكثر من ستة محلّلين نفسانيين، أربعة منهم في لبنان وفي المنطقة المسيحية منه». (منير شمعون: **لوموند ديلوماتيك**، عدد تشرين الأول 1989، ص 22). ثم يذكر الكاتب في نهاية مقالته «أن عدداً من كتب فرويد الأساسية قد ترجم إلى العربية خلال العقد الفائت، وأن هذه الكتب قد عرفت انتشاراً واسعاً»، لكنه سرعان ما يضيف: «أن هذا الجهد لا يكفي. . ففجر التحليل النفسي في البلدان العربية الإسلامية مُغيّب خلف الضباب الكثيف الناشىء عن العقيدة والإيمان». قد يكون ذلك صحيحاً. لكننا لا نعتقد أن المحلّل النفسي العربي، كاتب المقالة، قد حلّل الأسباب التي جعلت «الانتشار الواسع» لكتب فرويداً أمراً عقيماً في بيئة مشبعة بالفكر الديني. والأرجح أنه لم يقرأ بعض هذه الكتب المترجمة إلى العربية ليحكم على مدى صلاحها لإيصال «السستام الفرويدي» إلى أذهان قرائها.

بالمناسبة، فقد صدرت، في خلال إعداد هذه الصفحات، ترجمة لأحد كتب فروم في سلسلة **عالم المعرفة**، التي تشرف عليها وزارة الثقافة الكويتية، وعنوان الكتاب **الإنسان بين الجوهر والمظهر** [أي كتاب Avoir ou Etre أو بالأصل الإنكليزي To have or to Be]. إننا نغتنم الفرصة لنزجي هذه الملاحظة إلى زميلنا شمعون: يقول لطفي فهيم، الذي تولّى التقديم للترجمة: «لقد تدخّلنا غبّ مواضع قليلة بالحذف من الاقتباسات والإرشادات الدينية اليهودية والمسيحية، التي أوردها فروم، لأنها غير مألوفة لدى معظم القراء العرب. ونعتقد **أننا زدنا أفكاره ثراء [كذا] بالاقتباسات، التي أسلفناها من القرآن الكريم**. وعلى أي حال، لم يزد ما حذفناه من الكتاب كله على عشر صفحات. .» (ص 17). ثم يجد القارىء في آخر هذه الجملة إشارة تُحيله على هامش يزفّ إليه خبراً عَجَباً مفاده أن «هيئة التحرير» قد رأت أن تحذف من الكتاب فصلاً بكامله «يتناول التملك والكينونة في العهد القديم وفي العهد الجديد وفي كتابات المعلم إيكهارت». هذا نموذج فصيح عن مصير الكتب الأساسية في النفسانيات عندما تترجم إلى العربية. فالمرحوم فروم لم يعد في ثقافتنا مرحوماً تتلى الفاتحة على روحه وحسب، بل أصبح مجذوماً ومبتوراً. أما «هيئة التحرير» التي لم تجد حَرَجاً في الجذم والبتر، فربما كان من المفيد أن يعلم القارىء أنها تضمّ مفكرين عرباً يُفترض بهم أن لا يتمتّعوا بهذه الشيم. .

مونان **مشكلات الترجمة النظرية**، الذي يعالج هذا الموضوع في ضوء الأبحاث الألسنية الحديثة.

إن غياب الكتب الرئيسية في الألسنيات عن المكتبة العربية، نقص كبير، بل إن البعض يعتبرون أنه النقص الأكبر. فإذا كانت معظم الكتب، التي تترجم إلى العربية غير صالحة للقراءة والفهم بادّعائنا، فإن سبباً رئيسياً من أسباب ذلك يعود إلى أن المترجمين العرب لا ينظرون إلى لغتهم ـ واللغات الأخرى ـ من المنظور الذي بلورته الأبحاث الألسنية وثوّرت بموجبه النظرة التقليدية إلى اللغة، بحيث صارت الألسنيات من بين سائر فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية مرشّحة إلى الدخول في نادي العلوم الدقيقة[10].

2. 4. وما يقال عن الألسنيات والاجتماعيات والنفسانيات، يقال أيضاً على الفلسفة وغيرها. وحديث الترجمات الفلسفية بحد ذاته أمر جللٌ. فالواقع أن التيارات الفلسفية الكبرى لم تعرف مصيراً بائساً كالمصير، الذي عرفته عندما تُرجمت إلى لغتنا. لقد تحوّلت الماركسية والوجودية والظاهراتية والنقدية والبنيوية بعد مرورها عبر الموشور العربي إلى كلام غامض وأفكار مفككة. ولم يعتبر الفلاسفة العرب يوماً أن من مهامهم الجدية إخراج الكتب الفلسفية الرئيسية بلغتهم بحكم اختصاصهم. الماركسية، مثلاً، لم تُعامل بوصفها تياراً فلسفياً. وكانت ترجمتها في معظم الأحيان تتمّ على يد سياسيين أو متسيّسين، ونموذجها اجتهادات دار التقدم في موسكو أو محاولات بعض المترجمين في دار دمشق. وليس على المرء إلا أن يقرأ نموذجاً عن هذه الترجمات (كـ **العائلة المقدسة** مثلاً، أو **بؤس الفلسفة**) حتى يرى مدى البؤس، الذي أحاق بالفكر الماركسي في بلادنا. أما **الإيديولوجيا الألمانية**، فلم يترجم إلا خمسها أو سدسها. وأما **رأس المال** فقد بيعت إحدى ترجماته على أرصفة بيروت بعد أن تبيّن أنها لا تصلح إلا للاستعمال في دكاكين العطارين ولدى الباعة المتجولين. ثم يأتيك من يحدثك بتعجّب عن المصير الذي آلت إليه الماركسية، كفكر، في البلاد العربية.

وترجمة الوجودية لم تُعرف إلا على يد الروائيين، الذين انقضّوا على مسرحيات سارتر ورواياته باعتبارها سوقاً رائجة. فترجموها من باب ترجمة الروايات الأدبية شأنها

---

(10) لا نعلم كيف ترجمت **محاضرات**.. دي سوسور إلى العربية في غياب اطلاعنا على الترجمة. وهذا تقصير أكيد. لكن المرء يستطيع أن يفترض أن اللغة العربية في وضعها الراهن، ليست قابلة لاستيعاب مفاهيم الألسنيات الحديثة ومصطلحاتها، إلا إذا كان المترجم قد اجترح معجزة لغوية حلّ بموجبها جميع المشكلات التي تطرحها المفاهيم والمصطلحات المذكورة.

شأن كتابات مورافيا وولسون بما هي «روايات» يجوز فيها الشطح والحذف والإسقاط.

أما **الكون والعدم**، فقد كان أمره عجباً. فرغم أن الفيلسوف الوجودي الفرنسي، جان بول سارتر، كان شق نفسه إلى أربعة على حدّ قول الفرنسيين، ليخرج الفلسفة من نطاق الأنطولوجيا، من حيث هي La Science de l'Etre en tant qu'Etre كما درج التعريف الكلاسيكي بها، ليجعلها وجودية Existentialiste، مما يعني لديه أن التمييز بين الـ Etre والـ Existence أمر أساسي، إن لم يكن الأساسي، نجد أن الفيلسوف الوجودي العربي، عبد الرحمن بدوي، قد جعل هذين الأمرين واحداً، إذ ترجم Existence بوجود و Etre بوجود على امتداد الكتاب التعيس كله. هذا، وظلّت أعمال سارتر الفلسفية، ونموذجها نقد العقل الجدلي، وأعمال سائر الوجوديين (من هايدغر وكيركيغارد إلى مارسل. . .) بمنأى عن الترجمة. وهذا في رأي البعض أفضل من ترجمتها على نحو ما درجت العادة.

أما الظاهراتية ـ كما درجت تسميتها ـ فقد كانت ـ في غياب ترجمة أي كتاب من كتب مرلو بونتي ـ حكراً على اجتهادات شارل مالك، الذي كرّس لتنفير القراء العرب منها كتابه الذي سمّاه **المقدمة**، حين فلسف للظهورة وللفلسفة الظهورية، على حدّ تعبيره، فلسفة لم يكن لها أي صدى في الثقافة العربية. وأما البنيوية، فحدّث عن الخبط فيها ولا حرج. وقد رأينا نموذجاً عن مصير أحد روادها، ليڤي ـ ستروس، عندما ترجم له كتابان في العقد الفائت، وكتاب آخر منذ أعوام قليلة[11]. ونشهد خلال العامين الماضيين إقبالاً على ترجمة فوكو، الذي صدر له منذ فترة وجيزة ترجمة **الكلمات والأشياء**، وهي نموذج عن اللغة الفلسفية الخشبية، التي لا عصب فيها ولا حياة، إن لم تكن بطاقة نعوة عربية للفيلسوف الراحل ولفكره على السواء. أما سائر الفلاسفة الذين لا يندرجون في تيارات كبرى فقلما نجد لهم كتاباً يُقرأ. يكفي أن نعلم أن فيلسوفاً كـ نيتشه، الذي تربو كتبه على العشرين، لم يترجم له إلا كتابان. وحتى عام 1981 تاريخ ترجمته **أصل الأخلاق**، لم تكن الثقافة العربية قد عرفت هذا الفيلسوف إلا من خلال **هكذا تكلم زرادشت**، الذي ترجم في أواخر الثلاثينات. . هذا، ولا نجد أية ترجمة فلسفية تكلف نفسها عناء وضع ثبت بالمفاهيم الفلسفية أو عناء التعريف بها في سياقها. بل العكس، فإذا كان المؤلف قد أرفق كتابه بفهرس للمفاهيم والمصطلحات، فالقاعدة تقتضي أن يحذف هذا الفهرس من الترجمة. وقد يجد المرء دافعاً يحثه على

---

(11) راجع الهامش رقم 5.

الإسهاب في بحث فصول هذه المأساة الفكرية ـ وتدريس الفلسفة في بلادنا مأساة بالفعل ـ لولا أن المقام لا يتّسع لهذا الإسهاب.

2. 5. وربما كان من الضروري أن نشير في هذه العجالة إلى أبحاث المستشرقين ومصيرها في الثقافة العربية الراهنة[12]. لقد كتب المفكرون العرب أشياء كثيرة عن حركة الاستشراق وقالوا أشياء أكثر عن المستشرقين، وتباروا في معظم الأحيان بتبخيس قيمتهم وتسخيف آرائهم، باعتبارها آراء استعمارية وأدوات لتمكين الغرب من إحكام سيطرته على الشرق. لكن القارىء العربي النقدي، الذي لا يستسيغ ترديد الأحكام الإيديولوجية على علاّتها، لا يستطيع أن يحكم على هذه الأبحاث لأنها في قسمها الأعظم لم تترجم إلى لغته. وهكذا يكون جهد قرنين أو ثلاثة قرون من الاشتغال في التراث العربي والإسلامي من قبل باحثين كرس بعضهم لهذا الجهد حياةً بكاملها، قد ظل مكتوباً بالألمانية والإنكليزية والفرنسية والإسبانية وغيرها، دون أن يكون القارىء العربي، الذي اشتغلت هذه الأبحاث في تراثه وفي ثقافته قادراً على مطالعتها.

ومعلوم أنه لولا جهد هؤلاء المستشرقين لكان قسم كبير من التراث العربي لا يزال مخطوطاً. وأن بعض دور النشر العربية ما زالت حتى اليوم تنشر في بعض الأحيان طبعات لكتب تراثية كانت قد حُقّقت ونشرت في لندن أو لايبزغ منذ أواخر القرن الماضي وأواسطه، ثم أعيد نشرها الآن وبأخطائها المطبعية! إن أبحاث المستشرقين في التراث العربي والإسلامي تكاد تكون الأبحاث الوحيدة حتى الآن، التي تناولت هذا التراث من زاوية مغايرة للزاوية التي ينظر من خلالها العرب أنفسهم إلى تراثهم ولا يتجرأون على النظر إليه إلا من خلالها. وأهمية هذه الأبحاث لا تكمن في الأحكام القيمية، التي تطلقها، بل في الكيفية، التي تحكم معالجتها لموضوعها، وذلك يعود بالدرجة الأولى إلى تلك **المسافة**، التي تفصل بين الباحث وبين موضوع بحثه، ومن هنا فهي استهلال للأبحاث الإناسية الثقافية. وسواءٌ كان المستشرق مسيحياً أو يهودياً أو ملحداً، فإن المسافة القائمة بينه (بوصفه باحثاً ينتمي إلى ثقافة معينة وإيديولوجيا معينة)، وبين موضوعه (الذي هو الثقافة العربية والدين الإسلامي)، كفيلة بأن تجعله يرى في هذه الثقافة أموراً لا يراها أبناؤها من فرط التصاقهم وتماهيهم بها. خصوصاً إذا كانوا غارقين في مسلّماتها ومقدساتها حتى آذانهم. وكانوا بالتالي عاجزين عن أن يروا فيها إلا

---

(12) ما زال كاتب هذه السطور يذكر كيف أن بعض أصدقائه الفرنسيين قد تعجبوا كثيراً واستهجنوا أيّما استهجان عندما علموا أن أبحاثاً كأبحاث الأب لامنس اليسوعي أو أبحاث لويس ماسينيون، مثلاً، لم يُترجم منها إلى العربية شيء.

ما اعتادته الرؤية التقليدية والمنمّطة. أما الخشية على القراء العرب من أن تغرّر بهم افتراءات المستشرقين وتشككهم بدينهم وبعروبتهم، فكلام لا يُقنع ذا عقل، لأنه يفترض بالقارىء هَبَلاً موروثاً أو خَرَعاً فكرياً متأصّلاً، اللهم إلا إذا كان إيمانه بدينه وبعروبته من الهشاشة بمكان بحيث يزعزعه مقال أو كتاب.

3. كانت الأسطر السابقة نظرة تقريبية إلى الكَمّ. بصرف النظر عن النوع. والواقع أن من الممكن الحصول ببعض الجهد على ما هو متوافر من لوائح وبيانات بأسماء الكتب الأجنبية المترجمة إلى العربية في الحقول التي تعنينا هنا. وقد يجد المرء مئات من هذه الكتب. لكن هذا ليس بيت القصيد. فنفاد هذه الكتب دون إعادة طبعها، أو وجودها في المكتبات العامة دون أن تكون مقروءة، أو وجودها دون أن تشكل جزءاً من الثقافة المعاصرة في بلادنا، كلها مؤشرات على أن ثمّة علّة فيها. وقبل أن نُنحي باللائمة على القارىء العربي المتّهم بالكسل، ربما كان علينا أن ننظر في نوعية البضاعة الثقافية، التي نقدّمها إليه، لا في كميتها وحسب. وفي رأينا أن هذه البضاعة رديئة في معظم الأحيان، بل رديئة جداً. والمبالغة في وصف رداءتها ليست نابعة من ترجمتها السيّئة فقط، بل من الذيول والمفاعيل التي تخلّفها. ونعني بذلك أن الكتاب القيّم ـ ومعظم الكتب، التي تترجم قيِّمة بالأصل ـ عندما يُترجم بشكل رديء يخلّف في ذهن القارىء المتعطّش إلى المعرفة أو المضطر إليها، شعوراً بالخيبة والإحباط: أهذا هو ليفي ـ ستروس، الذي «فلقتمونا» به؟ أهذا هو ماركس، الذي شغل الدنيا وشغلتمونا بقراءته؟ كلام ملبّك وغير مفهوم تكسّرون رؤوسنا به!.. بالثقافة والمثقفين! وهكذا عوضاً عن أن يكون الكتاب المترجم مدعاةً لشحذ الوعي وبلورته وحافزاً على قراءة المزيد، يصبح أداة لنزع الثقة عن الثقافة إجمالاً، وعنصر إحباط وعدم تشجيع على القراءة بشكل مخصوص. والأسوأ من ذلك، أن الترجمة الرديئة تنفّر أول من تنفّر أولئك القراء السليمي الأذهان: إذ ينبغي أن يتوفّر لدى القارىء ذهن متلبّد بالعقيدة أو بشحنة إيديولوجية تطاول الحدود المرضية حتى يظل مستمراً في القراءة، رغم أن ما يقرأه مُبهم ومرتبك وركيك. وهكذا تؤتي الترجمة الرديئة ثمارها مضاعفة. ومن هنا خطورتها لارداءتها وحسب.

3 ـ 1. ثم إن خطر الترجمة الرديئة لا يقتصر على إحباط ذوي الأذهان السليمة وانخفاض القيم الثقافية، بل يتعدى ذلك إلى المساس بكيان اللغة نفسها ويتهدّده. فالترجمة عبارة عن علاقة بين لغتين. علاقة بين بُنيَتَيْن لغويتين. والعلاقة هنا ليست بالضرورة علاقة وئام وسلام. فهي ـ شأنها شأن أية علاقة بين بنيتين ـ معرضة لأسباب

التسلّل والتسلّط بل لأسباب الغزو والاجتياح. فإذا لم تستطع إحدى البنيتين أن تتحصّن بالوعي الدائم وبالحيلة المناسبة للحفاظ على مقوّماتها، فلا بد أن تتعرض عاجلاً أم آجلاً لتأثيرات البنية الأخرى، التي قد تفعل فعلها المخرّب دون قصد أو تدبير مبيّت من أصحابها.

إن الألسنيين الحديثين يتحدثون في هذا المجال عن مؤثرات التدخيل والتخليط ونحن نترجم هنا ما اصطلحوا على تسميته بـ Interferences. فاحتكاك لغتين لا بد أن يصحبه تداخل أو تدخيل بينهما. ولطالما تنبّه العرب القدماء أثناء احتكاكهم باللغات الحضارية التي أخذوا عنها لـ «الدخيل» من الكلام والتراكيب، فكانوا يحرصون على «إدخاله» ضمن بنية لغتهم برفق وبوعي وبحذر شديد حتى لا يتحول إلى تيار لا قبل لهم بالسيطرة عليه. ذلك أن عملية التدخيل هذه، هي التي تضع اللغة وأصحابها على المحك. وهي التي تجعلنا نختبر ما إذا كانت السساتيم التي تتكون منها اللغة ـ ونعني السساتيم الصوتية والتركيبية والصرفية والنحوية ـ ما زالت سساتيم فعلية ومتماسكة أم لا. والسستام في مؤدّى كلامنا هنا، هو مجموعة من العناصر المتماسكة والمتضافرة في ما بينها، بحيث إن كل تعديل يطرأ على أحد هذه العناصر، لا بدّ أن يستتبع عاجلاً أم آجلاً تحويراً يمسّ المجموعة بأسرها[13].

إن التعديل الذي يطرأ على اللغة، عبر تعديل أحد عناصر سستام من سستاتيمها، إنما ينشأ عن العوامل الدخيلة بالدرجة الأولى. وهذه العوامل لا تتخذ قيمة معيارية، بالطبع، إذ إنها لا بدّ أن تنشأ في اللغة عن تعرّض هذه للاحتكاك باللغات الأخرى، عن طريق الترجمة أو عن طريق آخر. كل ما في الأمر، هو أن يكون أبناء هذه اللغة قادرين

---

(13) وفي ذلك يقول أحد الألسنيين «إن كل إغناء أو إفقار لسستام ما، من شأنه أن يستتبع بالضرورة إعادة تنظيم كل المتضادات السابقة التي يتكوّن منها وبها يتميّز. أما القول بأن من الممكن إدخال عنصر من العناصر على السستام بحيث يمكن استيعاب هذا العنصر دون عواقب تذكر، فإنه قول يقضي على مقولة السستام بحدّ ذاتها». (النص، عند جورج مونان: **المشكلات النظرية للترجمة**، غاليمار، 1963، ص 4)، وهو مأخوذ عن مقالة لـ هانس فوغت، بعنوان: **في أية ظروف وضمن أية حدود يستطيع السستام الصرفي للغة معينة أن يفعل فعله في السستام الصرفي للغة أخرى** (1949). أما كلامه عن «المتضادات»، فالمعنيّ به سائر العناصر المتضادة، التي لا بدّ أن يحتويها أي سستام بما هو كذلك. يعتبر لوي ديمون، مثلاً، في سياق تعريفه للسستام: «أن الكلّ مجموعة مبنيّة من متضادات متميزة تحدّد نوعاً من التكامل في ما بين عناصرها. والتضاد الواحد كافٍ في هذا المجال؛ إذ تعتبر النظرة التقليدية أن الإنسان كلّ بناءً على «تألّفه من روح وجسد». («معالم النظرية في السساتيم»، ضمن: **مدخل إلى نظريتين في الإناسة المجتمعية**، موتون، 1971، ص 22).

على التحكم بالعناصر الدخيلة، أو أن يكونوا، عاجزين عن ذلك، أي أن يكونوا قادرين على إعادة السستام إلى الانسجام مع بنية لغتهم بعد تعرّضه لهذه المضاعفات، أو أن يكونوا عاجزين عن الإحاطة بما يجري أو القبض على زمام حركته، مما يعرّض لغتهم للبلبة، بائنة الألسن عند العرب القدماء.

ويبدو أن أهل الثقافة العربية كانوا قد بدأوا يلاحظون أن العوامل الدخيلة أصبحت تشكل تياراً منفلتاً من عقاله منذ أوائل هذا القرن. فنجد أديباً كـ طه حسين، ينتقد أبناء جيله، الذين «تسرّب إلى أسلوبهم من الترجمة أمر عظيم»، بحيث «تزايد **الخلط**» في كتاباتهم «حتى صار وجه العربية المعاصرة لا يشبه ـ لو قُيض له من يرسم ملامحه ـ وجه العربية في شيء»[14]. ونجد آخر كـ اسماعيل مظهر[15]، ينتقد أسلوب سلامة موسى بأنه «أسلوب عامي ليس فيه من الأساليب العربية عين ولا أثر». كان «تزايد الخلط» إذن قد بدأ منذ بداية القرن. لكنه اليوم أصبح مستشرياً، بحيث إنه يهدّد لغتنا المعاصرة بفقدان مناعتها المكتسبة، وبحيث يجوز الكلام المجازي عن إصابة ثقافتنا العربية المعاصرة بداء السيدا، السيدا اللغوية. من قال إن الكلام يجوز على ڤيروس يفتك بالنواظم الآلية والعقل الالكتروني، ولا يجوز الكلام عن ڤيروس يفتك باللغة؟ وأسوأ ما في الأمر، أننا كنا متنبّهين لأعراض الداء منذ قرن ونصف، دون أن نكلّف أنفسنا عناء معالجته. إذ إن الصعوبات، التي تنشأ عن احتكاكنا باللغات الأجنبية، كانت قد تبلورت معالمها منذ أن صاغ رائدنا أحمد فارس الشدياق صعوبات احتكاكه بالإنكليزية خلال ترجمته للتوراة في لندن. فقد أنشد وقتها يقول:

أرى ألف معنى ما له من مجانسٍ ... لدينا وألفاً ما له ما يُناسبُ
وألفاً من الألفاظ دون مرادفٍ ... وفصلاً مكان الوصل والوصل واجبُ
وأسلوب إيجازٍ إذْ الحال تقتضي ... أساليب إطنابٍ لتُوعى المطالبُ.

لكن المسألة، للأسف، لم تعد تقتصر في أيامنا هذه على متجانسات المعاني ومترادفات الألفاظ، بل يبدو أنها أخذت تمسّ كيان اللغة بالذات[16].

---

(14) طه حسين: **في الأدب الجاهلي**، القاهرة، 1927، ص 7 ـ 8.

(15) وكان إسماعيل مظهر قد ترجم كتاب داروين **أصل الأجناس والأنواع**، في العام 1937.

(16) كتب حسني زينة مقالة قيّمة بعنوان «أثر الترجمة في تكوين البلاغة العصرية». وهو يستعمل تعبير البلاغة العصرية دون حكم قيمي. لكنه يشير في هذه المقالة إلى مختلف المؤثرات، التي أدخلتها الترجمة على اللغة العربية المعاصرة: أثر على الأحوال الصرفية للكلمة، أثر على نحو العبارة... ويرصد بعض الأسباب: توهُم التطابق بين بنى اللغات، الاكتفاء بالحدس اللغوي دون الرجوع إلى المعاجم =

3. 1. 2. ثم إن الترجمة مرآة تنعكس فيها لدينا صورة الآخر وصورة ثقافته. فإن لم تكن المرآة مجلوةً كما يجب، رأينا فيها صورة مشوّهة، بل قبيحة وممسوخة. وأدّى لدينا ذلك إلى نفور قد يكون في غير محلّه من الحكمة. وقد يُستغل هذا النفور من قِبَل دعاةٍ يتصيدون المناسبات لبث دعاوى وخدمة إيديولوجيات. وهَبْ أن هؤلاء المتصيدين قد انصرفوا عن الصيد، فإن مجرّد الصورة المشوهة، التي تعكسها مرآة الترجمة كفيلة بتشويه علاقة الذات الثقافية بالآخر، وذلك، بصرف النظر عما إذا كان الآخر صديقاً أو عدواً. حتى إذا أدخلنا عاملَيْ الصداقة والعداوة في المعادلة، كان من الواجب أن تكون صورة الآخر لدينا أقرب ما تكون إلى الواقع، وإلا ترتّبت على صداقتنا له، ناهيك بعداواتنا، عواقب تعود علينا بالوخامة قبل أن تعود عليه. ويبدو أن لا مجال لتجاهله، هذا الآخر، في عصر مثل عصرنا. فإدارة الظهر له لا تعني شيئاً، واعتبار أن مرآتنا لا مجال فيها إلا لصورتنا أمر من النرجسية بمكان ومن الطوباوية بمكانين. لذا يُخشى أن تكون الترجمة الرديئة عاملاً من عوامل سوء فهمنا للآخر وإفساد حساباتنا ومواقفنا تجاهه. فهي كما يبدو تحرف هذه المواقف، إما باتجاه تعالينا وتشاوفنا عليه، إذ نراه في مرآة الترجمة كاريكاتوراً أو مسخاً، وإما باتجاه مزيد من الخشية تجاهه، إذ نراه غولاً أو شيطاناً. وفي الحالتين لا نجني إلا ارتباكاً في الموقف وسوءاً في التقدير، وإساءةً إلى العلاقة السليمة.

3. 1. 3. وهذه الأموال الطائلة، التي نبذلها على إنتاج الترجمة الرديئة؟ وهذه الجهود المهدورة، التي تُبذل على قطاع لم يعد محايداً في عقمه، بل سلبياً في مردوده ثقافياً ومادياً؟ لكن هذا حديث قد يقودنا إلى حقل لا نودّ الخوض فيه، فلنحصُر تساؤلنا إذن في مجالنا: ما علّة هذه الترجمة الرديئة في ثقافتنا؟

أيضاً سؤال كبير. قد يجاب عليه بأن ثمّة إشكالاً حضارياً معقّداً لدينا. إذ إن الترجمة لا تطرح على كثير من الثقافات هذه الإشكالات، التي تطرحها عندنا... ثم يكون هذا الجواب مدعاةً لتحويل هذا الملف الحضاري إلى الرف، الذي تقبع عليه سائر المشكلات الحضارية المعقدة، إلى آخره...

---

= للاستئناس بها، عدم الالتفات إلى الدلالات الأصلية للكلمات عند إضفاء دلالة جديدة عليها، الاضطراب في منهج وضع المقابلات الأجنبية في النص العربي وما يلابسه من لغو وتقصير. الترجمة الحرفية وافتراض ضرورة التقيّد ببنية الأصل الصرفية أو بوضعه النحوي.. إلخ. (مجلة الفكر العربي، عدد 46، بيروت، حزيران 1987، ص 211ـ 225. أخذنا نصّ إسماعيل مظهر وأبيات الشدياق عن المقالة المذكورة).

غير أننا سنحاول أن نجسّ نبض العليل، رغم علمنا بأن التشخيص يحتاج إلى أكثر من جسّ النبض.

* * *

3. 2. 1. ربما كان أصل العلّة يكمن في النصاب السياسي. وهذا ما يراه كثيرون. والواقع أن اتخاذ الحكومات العربية الحديثة قرارها بتعريب الثقافة، أي تدريس الفروع المعرفية بالعربية قبل نقل الأساسي من هذه المعارف إلى اللغة العربية بصورة لائقة، قد يكون سبباً رئيسياً، من قبيل وضع العربة أمام الحصان، أي أنه قرار سياسي متسرّع. لكن المرء يرى من ناحية أخرى، أن المعارف المذكورة كانت في أواسط القرن الماضي تُستَوعب على نحو لائق ومعقول باللغة العربية نفسها. فقبل أن تعتمد الجامعة الأميركية في بيروت اللغة الإنكليزية أداة معرفية، كانت قد اعتمدت منذ تأسيسها وخلال عقدين من الزمن تدريس عدد من المعارف العلمية باللغة العربية. هكذا ظلّت كلية الطب التي أُنشئت فيها عام 1867 تُدرِّس بالعربية مدة خمسة عشر عاماً، خرّجت خلالها أول جيل من الأطباء العرب الحديثين. وبين عامَي 1870 و1880، كانت كلية الصيدلة في تلك الجامعة تدرّس باللغة العربية، وظلت هذه حال معهد الطب العربي بعد نقله من بيروت إلى دمشق حتى عام 1919. وبطرس العنحوري كان قد ألّف كتبه في الفلك والفيزياء باللغة العربية منذ عهد محمد علي باشا، الذي كان الطب يُدرّس في عهده بالعربية في معهد كلوت بيك. ولا نخال أننا هنا في صدد التأريخ أو التقييم لتلك المرحلة، التي كان اكتساب المعارف يتمّ خلالها باللغة العربية على نحو معقول.

لكن التذكير بهذه الشؤون يحدّ من مفعول القرار السياسي، رغم وجوده، علماً بأن المقارنة بين أوضاعنا الثقافية في آخر القرن العشرين، وبينها في أواسط القرن التاسع عشر وأواخره لا تستقيم بالمطلق. فقد كانت الثقافة في ذلك الحين وقفاً على فئة مجتمعية محدودة، بينما يُفترض بها اليوم أن تكون أوسع نطاقاً بكثير. بالإضافة إلى أن معارف القرن العشرين أصبحت أضعافاً مضاعفة، فباتت ثقافتنا أمام طوفان منها، بحيث تكاد تفقد أنفاسها إما تحت وطأتها وإما لُهاثاً وراءها. وإذا كان الفرنسيون يعتبرون أنفسهم مقصّرين في ترجمة المعارف عن الإنكليزية، وربما عن الألمانية، فكيف بنا حيال ترجمتها عن اللغات طُرّاً؟

3. 2. 2. وربما كان أصل العلّة يكمن في كفاءة المترجمين. وهذا ما يُستخلص من الدراسات، التي قام بها «خبراء» الترجمة لمنظمة الأليسكو. إذ يشكو أحدهم وهو

يتحدث عن «واقع الترجمة في الجمهورية العراقية» من «قلة عدد المترجمين العراقيين المؤهلين تأهيلاً جيداً». ورغم كلامه عن «الاهتمام الشديد، الذي تبديه القيادة السياسية بمواضيع الترجمة. . »، فإنه يسجّل أسفه بقوله: «ولكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن. فالحماس شديد والإمكانيات المادية متوفّرة، لكن العنصر البشري المؤهل بشكل جيد هو ما ينقصنا. وهو ـ لعمري ـ نقص كبير»[17].

ويشكو خبير آخر، في معرض كلامه عن «واقع الترجمة في الأردن» من «أن ثمة نقصاً مؤسفاً جداً في كفاءة المترجمين إلى اللغة العربية. فهم لا يحسنون لغتهم العربية». ثم يشير إلى أن النقص يطال أساتذة الجامعات بشكل خاص فيقول: «وهذا أمر نلاحظه في الكثير مما يُترجم إلى العربية حتى ـ ولعلّه «لا سيما» ـ من قبل أساتذة الجامعات»»[18]. وكان أحد المشتركين في أعمال ندوة التعريب، التي أشرنا إليها في مستهل هذا الكلام، قد أشار إلى شيء من هذا القبيل عندما كتب: «وكما يتميّز معظم العلميين العرب في المشرق بالعجز اللغوي ـ وأحياناً باللغة الأجنبية كما باللغة الأم ـ كذلك يتميز العاملون في الآداب والإنسانيات بأن بينهم وبين دنيا العلوم سدّ يأجوج ومأجوج أو فلاةً إلى غير اللقاء تُجابُ» (على حد قول الشاعر)[19]. وعندما طرح أحد الخبراء الآخرين «السؤال الأساسي»، على حدّ تعبيره، فتساءل «هل حان الوقت لتحويل الترجمة إلى مهنة، وذلك بإنشاء معهد متخصص في تأهيل المترجمين؟»، يسارع الخبير إلى القول: «في اعتقادي أن هذا قد يكون صعباً جداً»، ويرهن تحقيقه، كعادته، «بشرط واحد، هو الصعب تحقيقه، وهو انفتاح الأقطار العربية ثقافياً بعضها على البعض الآخر»[20]. وكان الخبير نفسه قد ذكر أن حاملي الشهادة العليا، التي تؤهلهم للترجمة من جامعة دمشق «يحتاجون إلى تمرين إضافي نسبياً طويل (كذا) كي يتمكنوا من نقل كتاب متوسط الصعوبة إلى العربية».

ما الخطب إذن؟ ولماذا هذا التقصير من جانب العرب تجاه لغتهم رغم تفاخرهم بها

---

(17) سلمان داود الواسطي: **واقع الترجمة. .**، ص 103.

(18) عيسى الناعوري: **واقع الترجمة**، المرجع المذكور، ص 28. وعندما اقترح مجلس أساتذة معهد العلوم الاجتماعية في بيروت منذ أعوام قريبة تدريس اللغات الأجنبية في المعهد، علّق أحد الأساتذة: «. . . وعلى رأسها اللغة العربية»، ولم يعتبر أحد أن التعليق في غير محلّه.

(19) شاكر مصطفى: **التعريب ودوره. .**، المرجع المذكور، ص 219. وينبغي أن تكون الحال قد صارت على نطاق واسع من التداول حتى يجيز المطرب الشعبي لنفسه أن يغنّي: تعلّم لغة أجنبي، هيدا العربي ما بيفيد (جوزف صقر، في مسرحجية زيادة الرحباني **بالنسبة لبكرا شو**).

(20) أنطون المقدسي: **واقع الترجمة. .**، ص 82.

وتنابذهم بالألقاب غيرة عليها؟

يبدو أن هذا السؤال هو الآخر يُصنّف في خانة المسائل الحضارية المعقدة، لكي يوضع من ثمّ على الرف نفسه. فقد يرى المرء أن الإجابة عليه متعلقة بالإجابة على جملة من المسائل، التي تنتمي إلى دراسة «الثقافات الآخذة بالانهيار»، على حد قول الباحث الأناسي جورج ديفرو. والواقع أن هذه الأسئلة كثيرة وعويصة: لماذا لا يُقدّر مفهوم العمل حق قدره في الثقافة العربية الراهنة؟ لماذا كان النتاج السريع والكسب الهيّن معياراً سائداً؟ لماذا لم ينجب الإسلام تياراً بروتستانتياً كما في المسيحية؟ لذا تبدو السياسة في البلدان العربية بُعبعاً يفترس رأس الثقافة كلما أطلّت برأسها؟ إلخ. ولا ندري ما إذا كانت الإجابة عن هذه الأسئلة العويصة مطروحة علينا هنا. ولكن يبدو أن حمار الشيخ كان قد وقف عند هذه العقبة منذ زمن. إذ إننا، والحق يقال، لا ندري لماذا بدأنا نفقد لغتنا. وهذه طامّة كبرى، بالفعل. ربما كنا لم نعد نُحسن التعبير بلغتنا لأننا لا نملك ما نعبّر عنه. وهذا تشخيص قد يبدو مضحكاً، لكنه من المضحكات التي هي شر البلايا. فإذا كان الغربيون «يقولون» بلغاتهم قولاً معيّناً يُسفر عن إغناء المعارف فلأن لديهم ما يقولونه أولاً، ولأنه ليس ثمّة موانع تمنعهم من قوله في معظم الأحيان إن لم يكن في جميعها، كائناً ما كان القول. وهم عبر ما يقولون يبتدعون للتعبير عن أفكارهم كلاماً ترتبط متفرقاته ومتنوعاته بألفاظ مفصليّة يسمونها المفاهيم. ويبدو أن الفكر، سواءٌ في الاجتماعيات والإنسانيات أو في غيرها، عبارة عن سستام من هذه المفاهيم. سستام صالح إما لتفسير ظاهرة ـ مجتمعية، نفسانية، الخ. . ـ وإما لفهم مشكلة أو تجاوز مشكلة، وإما لإعادة النظر في أوضاع معيوشة أو تاريخ مضى أو نظريات وإيديولوجيات قارّة قريرة مستقرّة.

هل نكون قد بدأنا نفقد لغتنا لأننا بدأنا نفقد حرية استعمالها، على نحو ما يبدأ الصدأ يغزو أداة معدنية حيل بينها وبين وظيفتها؟ لكن قائلاً ربما يقول: هاكم سيول القول في كل مكان، فالعرب بشهادة أحدهم «ظاهرة صوتية». نعم، إنه القول المقنّن. القول المكرور والمتواتر والمؤصّل والمهذب والمبرمج. وهذا كله يحافظ على اللغة كأداة. صحيح. لكنها أداة تُنظّف بين الحين والآخر وتُستودع في مكانها. تُزيّت وتُزيّن لتبدو فرجة للناظرين، لا لتُستعمل فعلاً في فروع المعرفة (حتى لا نقول ـ كما درج القول ـ في أوجه الإبداع والابتكار). هكذا يصبح القول في معظم الأحيان «تمريناً على الإنشاء» كما يقول الآخر. وفي أصول هذا التمرين وفروعه، لا يستطيع أحد أن ينعت الكتّاب العرب ـ مترجمين كانوا أم مؤلفين ـ بأنهم «لا يحسنون لغتهم العربية»، أو بدأوا

يفقدونها. فإذا كانت اللغة مجموعة من قواعد الصرف والنحو فهم رب «القواعد»، على اختلافها. وإذا كانت اللغة تركيباً لكلام فوق كلام، كما كان شاعرنا يقول، فنحن أساطين التركيب. فليست هذه هي المشكلة.

3. 3. 1. وإنما تكمن المشكلة، على الأرجح، في إمكانية التعبير عما يخرج بالضبط عن أطر القواعد المقننة والتراكيب المألوفة والمعتادة، وعما هو خارج أصلاً عن هذه القواعد والتراكيب. **إنها في إمكانية التعبير عما يفاجأنا به الآخر من حيث اختلافه. في إمكانية التعبير عن قوله، الذي لا يبدو لنا هنا مختلفاً وحسب. بل فعالاً وأخّاذاً معاً. إنها مشكلة استيعاب هذا القول واستيعائه. استيعابه، بإدراجه ضمن مقولاتنا وجعله جزءاً منها، واستيعاؤه، بإدراجه ضمن وعينا وجعله جزءاً منه. والحق أن مشكلتنا تنبع من كوننا لا نملك تجاه الآخر مثل هذا الاستيعاب ولا مثل هذا الاستيعاء. فما نملكه حتى الآن يكاد يقتصر على الدهشة والافتتان من جهة، (وهما يؤولان عكساً إلى التشاوف الفارغ والمكابرة المدمّرة). وهذه أشكال من التعبير بالطبع. لكنها أشكال عقيمة، إن لم تكن لا تخلو من العواقب المؤذية.**

حيال تعبيرنا اللغوي، الذي لا يخرج عن نطاق التمارين الإنشائية المقننة، تطرح علينا ترجمة الأعمال الرئيسية عن الفكر الآخر تمريناً من نوع مختلف. وهو تمرين يضعنا على طريق حلّ هذا التناقض، بين أن نكون إما إمّعات فاغرة الأفواه دهشة وافتتاناً بالحضارة الغربية، وإما فاغرة الأفواه شتماً وسباباً لها. فتظل أفواهنا أفواه الإمّعات في كلا الحالين.

والأرجح أن لا يقتصر هذا التمرين على كونه اختباراً ومسحاً للإمكانات اللغوية والتعبيرية وحسب، بل لطبيعة الأذهان والرؤوس. ولا نعني طبيعة هذه الأذهان من حيث طاقتها على التفكير السليم وحسب، بل طبيعتها من الناحية السياسية العامة أيضاً. إذ إننا نعتقد أن التمرين الذي نحن بصدده تمرين طوعي على الديموقراطية من حيث إنها تقتضي الإقبال على الآخر المختلف بذهنية لا تحكمها الحاجة النفعية من ناحية، ولا التعالي المشفق من ناحية أخرى. وهو أيضاً تمرين على الحرية في الوقت نفسه. على حرية التعبير التي أشرنا إلى افتقادها لافتقادنا إلى ما نعبّر عنه. ولا نكشف سرّاً إذا قلنا إن الترجمة قد تكون في كثير من الأحيان مناسبة لقول ما لا يقال عادة. لذا كانت بعض الترجمات تُرمي بالحرم كما تُرمي به بعض المؤلفات وأكثر.

وأعتقد أنه ما زال بوسع المرء أن يأمل بأن يكون استيعاب الآخر واستيعاؤه ممكناً،

بدون شرط إخضاعه والسيطرة عليه، وبدون شرط الدونية تجاهه والحاجة إليه، رغم أن تاريخ الحضارات ـ بل الأحرى أن يقال نوع من أنواع تاريخها ـ قد يضحك في سرّه من هذا الأمل ومن أصحابه. فالواقع أن الغربيين لم «يترجمونا» إليهم إلا بعد أن كانوا في موقع القدير. كما أننا لم «نترجم» اليونانيين إلا من الموقع نفسه. لكن هذه القدرة تحتمل النظر باتجاه لا يضعها دائماً في ركاب الرغبة في السيطرة والتحكّم. وإلا فما وجه الغاية التحكمية من ترجمة مقامات الحريري إلى الألمانية في وقت لم يكن الألمان فيه بصدد التطلع إلى السيطرة علينا من جهة، ولا في صدد الحاجة النفعية إلى ما قد تحتويه المقامات من كنوز علمية نادرة! لكنهم ترجموا الحريري رغم ذلك. وترجموا القزويني، الذي لا يعدو كتابه أن يكون أكثر من كلام خرافي لدى المستهينين، أو وثيقة ناسوتية (إتنوغرافية) لدى المستحسنين. ولا نعتقد أن الأناسين قد ترجموا أساطير التسيمشيانيين أو الكواكيوتل رغبة في السيطرة عليهم، أو بناءً على الحاجة النفعية لعلومهم. بل الأرجح أن يرى العاقل في كل ذلك، عبارة عن تمارين على قول الآخر وفكره. فإذا صحّ هذا التشبيه، فالترجمة لا تعدو كونها، من حيث غايتها الرئيسية **تمريناً على حسن الاستعداد الفكري واللياقة الذهنية**.

3. 3. 2. وإذا صحّ ذلك، فهو إنما ينمّ عن المقدمات الفكرية التي ينشأ عنها. فلا يصحّ إلا بمقدار ما هي صحيحة. وهي مقدمات لا مجال لنقاشها هنا. لكننا نوجزها بالقول إن بعض اللغات، التي اصطلح على تسميتها هندوروبية (وعلى رأسها الإنكليزية والفرنسية والألمانية. . .)، قد ساهمت في عصورنا الأخيرة مساهمة جلى في بلورة نظرة علمية إلى الكون. لكننا رغم ذلك، لا نستطيع الجزم بأن هذه اللغات، فضلاً عن تقنيات العقلنة التي بلورتها (وهي قد بلورتها على صورتها ومثالها على كل حال) إنما هي قمّة التطور التي بلغها الفكر البشري. كما أننا لا نستطيع الجزم بأن هذا الانتشار، الذي عرفته بعض هذه اللغات في أوساط المجتمعات المعاصرة، إنما يعود إلى بقاء الأصلح والأفضل، أو إلى أية مقولة أو تفسير من هذا القبيل. بل الأحرى بالعاقل أن لا يرى في انتشارها الحالي إلا عاقبة من عواقب بعض الأحداث التاريخية المعلومة، التي لا يجوز وصفها بأنها عظيمة أو تقدمية إلا من وجهة نظر متحيّزة، هي وجهة نظر الأطراف المستفيدة من العظمة المذكورة والتقدم المذكور. هذا، بالإضافة إلى أن هذه اللغات، التي يتمّ بها التعبير حالياً عن النظرة المعقلنة للكون، لا تحتكر بالضرورة كل احتمالات العقلنة وأوجهها. بل الأرجح أنها لا تعدو كونها **واحدة** من تلك التركيبات (الذهنية)، التي يُنظر إلى الكون من خلالها. وأن اللغات الأخرى، وإن كانت لا تشهد

في أيامنا انتشاراً كانتشارها، قد لا تقل عنها امتيازاً من هذه الناحية. فالفكر البشري كان قد حقق كشوفاته وإنجازاته دون استخدام عبقرية هذه اللغات. وما حقّقه بواسطتها خلال القرون الأخيرة، لا يعدو كونه من وزن الريشة قياساً إلى ما كان قد تحقق من وزن الديك. وأن أدوات تحقيقه اللغوية لم تكن اختراعاً فريداً بل لعباً أو حرتقة على معطيات وتشكيلات لغوية وتصورات للطبيعة والكون كانت قد نُقلت، بل «تُرجمت» إليه من شعوب أخرى ومواضٍ سحيقة، وهي شعوب ومواضٍ ما زال بعضها ينبض بالحياة والاحتمالات. وليس من الأكيد أن إمكاناتها اللغوية قد سُبرت حق سبرها. بل المرء يستطيع القول إن تلك الإمكانات لم تدرس بعد حق دراستها، ما دامت الأبحاث الألسنية لم تتناول إلا جزءاً من اللغات المعروفة في زماننا. . .

لذا كان القول بأن الترجمة تمرين على حسن الاستعداد الفكري واللياقة الذهنية، يندرج ضمن كونها ضرورة من ضرورات تحسين الوعي بالعالم بصورة مضطردة. فإذا كانت اللغة ـ أية لغة ـ عبارة عن «اقتراح» أو «طريقة» من طرق التعامل مع الكون، فليس من المجدي على الإطلاق أن تموت أية لغة من لغات البشر. وإذا كان في عصرنا طائفة معينة من اللغات (الهندوروبية) هي الرائدة في هذا المجال، فإن هذا لا يعني (ولا يبرر) أن على اللغات الأخرى أن تضحي بنفسها باسم تقدّم الفكر، بل الأولى، بالعكس، أن يعني وجوب استخراج الطاقات المضمرة في لغة (غير رائدة)، من خلال تمرّسها بما وصلت إليه اللغات الأخرى (الرائدة)، حرصاً على عملية الريادة نفسها، التي تصبح بدون ذلك معرّضة للخطر إلى حد كبير، مما يعيدنا من جديد إلى أن المسألة هي مسألة علاقة الذات الثقافية الواحدة بالآخر الثقافي المتنوّع. وكل ما في الأمر ـ لكنه فعلاً كل ما في الأمر ـ هو كيفية فهم هذه العلاقة.

4. 1. 1. ربما كانت إشكالية العلاقة بين الذات والآخر أقرب إلى مشكلة الترجمة، التي نحن فيها من حبل الوريد. فهي رغم كونها إلى حدّ كبير إشكالية فلسفية وحضارية، إلا أنها تحكم، من بين ما تحكم، ممارسات عملية شتّى تبدأ بالشؤون السياسية الكبيرة وتنتهي بشؤون الترجمة، في حال افتراضها صغيرة. لكن العلاقة بين الذات والآخر لا تُفهم أيضاً إلا في ضوء العلاقة بين الذات وذاتها.

فقد درج المترجمون العرب على تبني نظرة معينة إلى اللغة ـ وهي نظرة لاواعية في معظم الأحيان ـ مفادها أن اللفظة الواحدة تستمدّ معناها «من ذاتها»، أو أن قيمتها المعنوية كامنة فيها «بحد ذاتها»، أكثر مما هي مستمدة من موقعها في سياق أو من

علاقتها بألفاظ «أخرى». وهذه نظرة معظم اللغويين العرب القدماء، الذين اعتبروا معاني الألفاظ إما وحياً إلهياً وتدبيراً أزلياً يعود إلى حين ﴿علّم الله آدم الأسماء كلها﴾[21]، وإما «تواطؤاً» اصطلح عليه النُّحاة حين «تواضعوا» على تسمية هذا الشيء باسمه وعلى إسباغ المعنى المعيّن الواحد على اللفظة المعيّنة الواحدة[22]. وعندما تستمد اللفظة معناها من ذاتها تصبح علاقتها بالألفاظ الأخرى علاقة ثانوية، ولا وظيفة لها ضمن هذا الفهم إلا

---

(21) يُعتبر ابن فارس، من أهم القائلين بالتوقيف أو الوحي. لكنه في ذلك يستعيد نظرة شائعة بالأصل عند الفقهاء والمفسرين، انطلاقاً من اشتغالهم على الآية المعروفة ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم انبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تُبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة، 31). وينقل ابن كثير في تفسيره للقرآن أقوالاً شتى للفقهاء تعود إلى ابن عباس، الذي يرى أن الله علم آدم «أسماء ولده إنساناً إنساناً، والدواب فقيل هذا الحمار، هذا الجمل، هذا الفرس»، وأن المقصود بالأسماء، «هذه الأسماء، التي تعارف بها الناس؛ إنسان ودواب وسماء وأرض وسهل وبحر وخيل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها». والصحيح في رأي ابن كثير «أنه علّمه أسماء الأشياء كلها: **ذواتها وصفاتها وأفعالها**، كما قال ابن عباس، حتى الفسوة والفسيّة، يعني أسماء الذوات والأفعال المكبّر [منها] والمصغّر» (ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، 1970، 116ـ 126ـ 127. والقول بأن اللغة وحي لا يعود إلى الفقهاء المسلمين باعتمادهم على القرآن وحسب وإنما نجد له أصولاً عند فقهاء اليهود باعتمادهم على **التوراة**، إذ تقول: «وسمى الله النور نهاراً والظلمات ليلاً، وسمى الفضاء سماء واليابسة أرضاً، وسمّى تجمّع الأمواه بحاراً...»، «ثم إن الإله الخالد كان قد سوّى من التراب سائر دواب الأرض وجميع طيور السماوات، ثم عرضها على آدم حتى يرى كيف يسمّيها، وحتى يتسمى كل حيوان بالاسم الذي يطلقه عليه آدم. وفعل آدم، فأطلق الأسماء على جميع الحيوانات الأليفة وطيور السماوات ودواب الأرض كلها» (**سفر التكوين**، القسم الثاني، 19ـ 20، والقسم الأول، 5ـ 8ـ 10).

(22) وكان ابن جني من أبرز القائلين بالتواطؤ والمواضعة (قبل أن ينضمّ إلى القائلين بالوحي): «وذلك أنهم [العلماء] ذهبوا إلى أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة. قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً إذا ذُكر عُرف به مُسماه، ليمتاز من غيره، وليُغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين.. فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم **فاومئوا إليه وقالوا: إنسان إنسان إنسان**، فأي وقت سُمع هذا اللفظ عُلم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سِمة عينه أو يده **أشاروا إلى ذلك فقالوا**: يد، عين، رأس، قدم أو نحو ذلك. فمتى سُمعت اللفظة من هذا عرف معناها، وهلم جراً فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف...» (ابن جني: **الخصائص**، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، 1/44). وابن جني لا يجزم جزماً قاطعاً بأن اللغة تواطؤ وتواضع. فهو يذكر أنه كان «دائم التنقير والبحث في هذا الموضع» وأنه قد قوي في نفسه كما يقول «اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه وأنها وحي» وأنه كان يقف «بين تلك الخلّتين حسيراً» (ص 47). لكن في كتابه المذكور يميل إلى ترجيح المواضعة، بعد أن كان قد ذكر في بدايته «فإن خطر خاطر فيما بعد يعلّق الكف بإحدى الجهتين ويكفها عن حاجتها قلنا به» (ص 47).

تبرير تغيّر المعنى بتغيّر السياق، وأخذ التغيّر المذكور بعين الاعتبار، رغم ما قد ينشأ عن ذلك من مفارقات وتناقضات كفيلة بالإطاحة بالنظرية كلها.

4. 1. 2. خلافاً لهذه النظرة، التي تقيم علاقة وحيدة الجانب بين الكلمة والشيء، اعتبرت الألسنيات الحديثة، منذ دي سوسور، أن اللغة سستام: سستام من العلاقات بين عناصر لا معنى لواحد منها (بحد ذاته) إلا من حيث صلته بالعناصر الأخرى **واختلافه عنها**[23]. وإذا كانت اللفظة الواحدة ليست شيئاً «بحد ذاتها» من حيث طاقتها المعنوية (الدلالية)، فهي لا تعدو كونها ذلك الشيء، الذي لا قِبَل للألفاظ الأخرى به، أو على حدّ قول دي سوسور «ما ليست عليه الألفاظ الأخرى»، وهو «شيء» يستخلص من جُماع السستام مأخوذاً بكليّته[24]. وهكذا لا يعود معنى اللفظة الواحدة، مفهوماً كانت أم مصطلحاً، متوقفاً على ما يوحي التصويت بها لذهن سامعها بقدر ما يتوقف على وجود (أو عدم وجود) الألفاظ الأخرى، التي تمتّ بصلة إلى الحيّز أو الشأن، الذي تنحو هذه اللفظة إلى التعبير عنه، بصرف النظر عن مدى وضوح الحيّز أو الشأن من حيث المعنى. إذ إن هذا المعنى لا يقتصر عندئذٍ على موقع اللفظة من السياق وحسب؛ بل تتكفل ألفاظ السياق الأخرى بإسباغه على اللفظة، على نحو ما يُفهم من كلمة «بيت» إذ تندرج ضمن سياقات مختلفة (ذهبتُ إلى البيت، أعرب هذا البيت، سلمان منّا أهل البيت)، بل يتخصّص هذا المعنى بناءً على علاقته (واختلافه) بالألفاظ الأخرى، التي تمت اللفظة الواحدة بصلة القرابة المعنوية، أو بما يسميه الألسنيّون ألفاظ «الحقل الدلالي».

---

(23) «La partie canceptuelle de la valeur [d'un terme] est constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue» (Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1960, P. 18).

(24) «.. Nous surprenons donc, au lieu d'idées données d'avance, des valeurs émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement, par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du systèmes, leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas» (Cours.., P. 162).

لا نتعرض هنا لدعوة كلود ليڤي ستروس إلى «إعادة النظر بالمبدأ السوسوري وتصحيحه»، مسترشداً بآراء الباحث اللغوي إميل بنڤنيست، لأنها تدخلنا في نقاش لا قبل لنا بمقوماته. لكن الرجل يقول أيضاً «إن جميع الألسنيين مجمعون على الاعتراف بأن هذا المبدأ سجّل من الناحية التاريخية مرحلة لا بدّ للتفكير الألسني منها» الأمر الذي لم يحصل، تاريخياً، في ثقافتنا العربية. (انظر: ليڤي ستروس «بنية الأساطير»، ضمن: **الإناسة البنيانية**، بلون، 1958، ص 230 (الترجمة العربية، 1995، ص 228). وإميل بنڤنيست: «طبيعة الدالول اللغوي»، ضمن: **مشكلات في الألسنية**، غاليمار، 1966، الجزء الأول، ص 49.

والحق أن اللغة تتقدّم صوبنا زرافاتٍ ووحداناً. ويبدو أن على العاقل أن يعير الزرافات اهتماماً أكبر من ذاك الذي يُعيره للوحدان. ولا شك أن اللغويين العرب قد أعاروها اهتمامهم، لكنهم صاغوا ذلك بتعابير تدور حول كثرة المترادفات، من قبيل أن للسيف كذا اسم، وأن للفرس كيتاً من الأسماء. فلم يكن لمقولة الحقل الدلالي وقع كبير على هذا الاهتمام. والواقع أن طرح المسألة من زاوية كثرة المترادفات، لا يشكل تقدماً على طريق الفهم الأفضل. فالأرجح ـ إذا شاء المرء أن يأخذ برأي العسكري ـ أن يكون «من المحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد». فواضع اللغة حكيم، على حد قول الرجل. لذا فهو «لا يأتي فيها بما لا يفيد. واختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني. . . وإذا أُشير إلى الشيء مرة واحدة فعُرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة. . . فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأولى، كان ذلك صواباً. فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني نقلاً لا يُحتاج إليه»[25].

فإذا وجدنا في اللغة العربية زرافة من الألفاظ، تقارب العشرة أو أكثر، للدلالة على الخوف مثلاً، فإن اعتبارها بمثابة المترادفات كفيل بنزع المعنى عن كل واحد من العشرة إذا أخذت كلّ «بحد ذاتها»، ولا يعود هناك من تفسير لوجود كل منها، أو لمعناه، إلا من حيث تحديد قرابته بالألفاظ الأخرى، أي صلته بها واختلافها عنها. إذ ما «الهلع» بحد ذاته؟ أو «الرعب» بحد ذاته؟ أو «الذعر» بحد ذاته؟ إلا أن يُقال إن هذه الألفاظ تشكل مع ألفاظ أخرى (الجزع والفزع والرهبة والخشية، بل أيضاً الزّمع والهوَع، والهيبة والفَرَق والروع والخوم والجُبن. . ) حقلاً دلالياً ـ ولنقل إنه حقل الدلالة على تلك المشاعر البشرية، التي يُشار إليها عامة بلفظة الخوف ـ لا معنى لأحد عناصره ما لم يؤخذ الفرق بينه وبين عناصر الزرافة الأخرى، التي ينتمي إليها. والواقع، كيف يعرّف لغوي كـ ابن منظور بمنوّعات الخوف المذكورة؟ إنه، ببساطة، **يعرّف بعضها ببعض**، أي يستخدم واحداً منها أو أكثر في التعريف بالآخر. مما يجعل التعريفات كلها عبارة عن هيهيات (Des Tautologies كما يقول الأعاجم): فالجزع في **لسان العرب** هو «الحزن والخوف»، والذعر هو «الخوف والفزع»، والفزع هو «الفَرَق والذعر»، والفرق هو «الخوف، وفَرَق فَرَقاً: جَزِع»، والهلع هو «الجزع» والروع هو «الفزع»، والرّوعة

---

(25) أبو هلال العسكري: **«الفروق في اللغة»**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 15.

الفزعة»، والزّمع هو «الخوف والجزع» والهَيع هو «الفزع» إلخ. . .

لكن المرء إذ لا يلتفت إلى أوجه التشابه والتماهي بالذات الواحدة، فيبحث عن الفروقات بين عناصر هذه المجموعة، التي تدور في فلك واحد، يجد أن لكلّ منها مداراً يميّزه عن غيره: فالهلع مثلاً «أسوأ الجزع» لكنه يتّجه باتجاه «قلّة الصبر» والزمع خوف، صحيح، لكنه يتّصل بفلك «القلق»، والهَيَع فزع أيضاً، لكنه يميل صوب «الجبن»، والجزع خوف هو الآخر، لكنه ينفتح على أفق «الحزن»، إلخ. . . هكذا تنداح ثلاثة أو أربعة من أطراف هذا الحقل الدلالي انداياحاً **واضحاً** على أطراف تنتمي بدورها إلى شبكات أو حقول دلالية أخرى، منها الجبن والصبر والقلق والحزن. . . فإذا أخذنا الجبن وحده وجدنا له هو الآخر حقلاً دلالياً يغطي ضرباً بعينه من المشاعر: فالجبان، في **مخصّص** ابن سيده، قد يكون منفوهاً أو هوهاة أو رعديداً، كما قد يكون إجفيلاً ومجؤوفاً وهيرعاً، وضيضعاً ويرفئى وهيعة وفرقاً، إلخ. . . وإذا كانت كل هذه الألفاظ تدور في فلك الجبن، فلكلّ منها مداره، ابتداء من الرعديد، «الذي يرعد عند القتال»، مروراً بالجؤوف «الذي لا فؤاد له»، وانتهاء بالفرق، «الذي يمصع بسلعه من الخيفة» (وقانا الله شرّ المصع بالسلع. .). حتى إذا شاء المرء أن يمضي في هذا التقصي، الذي لا حدود له، فإنه لا بدّ منشىء بين ألفاظ حقل الجبن صلات مع حقول دلالية أخرى (الرعدة، الفؤاد، المصع. .) وهذا تقصٍّ لا ينتهي إلا بالإحاطة بجُماع اللغة، التي تبدو عندئذٍ شبكة لا نهاية لخرومها المتصلة، بصرف النظر عن سعتها وضيقها ومتانة خيوطها أو هشاشتها، بحيث لا تعود اللغة جردةً أو ثبتاً بألفاظ، بل سستاماً يتوقف معنى كل عنصر من عناصره على وجود، أو عدم وجود، العناصر الأخرى. وقولنا على «عدم وجود»، يعني ـ إذا شئنا أن نعود للمثل، الذي ضربناه ـ أن اللغة لو خلت من بعض ألفاظ الحقل الدلالي، فكانت في حقل الخوف سبعة بدلاً من الأربعة عشر، التي أتينا على ذكرها، لكانت الخروم السبعة قد اتسعت لتغطي مساحة الشبكة المعطاة (من أربعة عشر). حتى إذا لم يكن هناك إلا لفظة واحدة (الخوف)، لكان معناها مشتملاً على المساحة بأسرها ومستأثراً بها، بحيث يتّسع بمفرده لمنوّعات المعاني التي قد ترد علينا من لغة أخرى يتألف حقل الخوف الدلالي فيها من عدة عناصر. فنكون ملزمين عندئذٍ بأن نؤدي حقلاً دلالياً مؤلفاً من redouter و craindre و avoir peur و être affolé و être effrayé و être terrorisé و s'epouvanter و trembler que إلخ. . . بلفظة واحدة: خاف، مما يعني طمس كل الفروقات القائمة بين عناصر الحقل الدلالي الوارد علينا، إذ نضعها كلها في خرم واحد واسع، مما يعني

وقوع سمك المعاني خارج الشبكة بدلاً من اصطياده(*). وغالباً ما يقع هذا المحظور عندما نكون إزاء ألفاظ «غنيّة السياق»، أو «مترعة بالمعاني»[26]. وفي هذه الحال، لا بد من القول إن اللغة (لغتنا) قد قصّرت عن استيعاب معاني اللغة الأخرى. أما في حال اقتصار المترجم على كلمة «خوف» لترجمة ثلاثة أو أربعة من عناصر الحقل المذكور، رغم وجود أكثر من لفظة في لغتنا تنتمي إلى حقل الخوف (وذلك إما جهلاً منه بوجودها، وإما لتعذّر إيجادها)، فلا بدّ عندئذٍ من القول إن التقصير يقع على عاتق المترجم لا على اللغة.

4. 2. إن الخلاصة الابتدائية، التي تخلص إليها مثل هذه المعاينة، تقوم على أمرين: **أولاً**: إن اللفظة بحد ذاتها لا معنى لها خارج الفروقات التي تميّزها عن قريباتها. **ثانياً**: إن اللغة نفسها سستام من الفروقات والعلاقات.

وإذا كانت هاتان النقطتان من أوليات الألسنيات الحديثة، فإننا لا ندري في الواقع

---

(*) وفي ذلك يقول وورف: «ولو أن قوماً كانوا مقتصرين، لعاهة جسمانية، على رؤية اللون الأزرق وحده، لكانوا عاجزين عن صياغة قاعدة لرؤيتهم الأحادية هذه. ذلك أن اللون الأزرق سيكون عندئذٍ بالنسبة لهؤلاء القوم خالياً من المعنى لخلو لغتهم من الألفاظ الدالة على الألوان، ولكانت الألفاظ، التي يستعملونها للدلالة على مختلف فروقات اللون الأزرق مقابلة (ومعبّرة) عما نعنيه بألفاظنا حين نقول «فاتح، غامق، أبيض، أسود» إلخ. لا عما نعنيه بكلمة أزرق. أما إذا شاؤوا أن يصيغوا القاعدة العامة أو المعيار، الذي يجعلهم لا يدركون إلا اللون الأزرق، فإن من المفروض أن تتوفّر لهم، بصورة استثنائية ومؤقتة، ملكة تمكّنهم من رؤية ألوان أخرى». **ألسنيات وإناسة** غونتييه (ص 124).

(26) يتحدث كلود ليفي ستروس في تقديمه لمجموعة مارسيل موس (إناسة واجتماعيات) وعبر نقاشه لمقولة المانا عند هذا الأخير عن ألفاظ «مترعة بالدلالة» قياساً إلى المدلولات، التي يفترض بهذه الألفاظ أن تنطبق عليها. والكلام عنده عن وجود الألفاظ ذات الدلالة العائمة أو الغائمة **Signifiants flottant** أو المثقلة بالدلالة **Surplus de signification** أو **Surabondance de signifiant**، إنما هو ناجم عن أن الفكر البشري في بداية أمره، قد ووجه بعالم من المدلولات لا قبل له بمعرفة دلالاتها وأن «ما يُسمّى بتقدم الفكر البشري أو تقدم المعرفة العلمية إجمالاً لم تقم له قائمة ولا كان من الممكن أن تقوم إلا بعمليات تقويم تقاطيع، وعكوف على تجاميع، وتحديد لانتماءات، واكتشاف لموارد جديدة ضمن ذلك الكلّ الواحد المغلق على نفسه والمتكامل بها» (ص XLVIII).

أما تعبير الألفاظ «الغنية السياق»، فمستعار من إدوارد هال، الذي يعتبر أن غنى السياق (أو فقره) يحيلنا إلى كمية المعلومات، التي ينطوي عليها مرسال من المراسيل (أو دلالة من الدلالات) بناءً على السياق الذي يندرج ضمنه خلال عملية توصيله إلى الآخر: «فالقسم الأكبر من المرسال الغني السياق يقع في السياق نفسه، في حين أن قسماً ضئيلاً من الدلالة يقع في المرسال المبعوث. . أما صيغة الاتصال الفقيرة السياق، فأمرها شبيه بالتعامل مع الناظمة الآلية: فإذا لم تكن المعلومة [المطلوبة] محددة تحديداً واضحاً ولم يُتّبع برنامج الناظمة اتّباعاً حرفياً، فإن الدلالة [التي نحصل عليها] تتعرض للتحريف والالتواء». (إدوارد هال: **رقصة الحياة**، سوي، 1984، ص 261).

لماذا لم تشهد هذه الأوليات في ثقافتنا اللغوية الحديثة صدىً معقولاً، مع أن بذورها وإرهاصاتها كانت قائمة عند بعض اللغويين العرب القدماء. فقبل دي سوسور بحوالى الثمانية قرون، كان عبد القاهر الجرجاني قد طرح فهماً لغوياً ينطوي على المعالم الأساسية لما سيصبح فيما بعد أوّليات الألسنيات الحديثة. فالمقولة السوسورية، التي تقلّل من أهمية المعنى الذي تنطوي عليه اللفظة بحد ذاتها، بحيث إن التعريف بها لا يتم «على نحو إيجابي وبناءً على مضمونها وإنما على نحو سلبي وبناءً على صلاتها بألفاظ السستام الأخرى» (النص أعلاه)، يمكن أن يُعتبر صدىً للمقولة الجرجانية، التي تعتبر أن «الألفاظ لا تفيد» معنىً بحد ذاتها، وأن وجه الفائدة لا يستقيم «حتى تؤلف [هذه الألفاظ] ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»[27]. فربما كان للمرء أن يرى عند الجرجاني إرهاصاً بمفهوم السستام قبل تبلوره الحديث. إذ إن من الواضح أن الرجل يلهج بالتعبير عن مفهوم لغوي لا يجد له في مفردات اللغة وألفاظها ما يطابقه تماماً. وإذا كان يستعمل لأداء هذا المفهوم ألفاظاً متداولة، فهو يستعملها على نحو قلق ومرتبك. إنه يتحدث عن «ضرب **خاص** من التأليف»، وعن «ترتيب الكلم على طريقة **معلومة**»، و «حصوله على صورة من التأليف **مخصوصة**»، وعن «**ارتباط** الكلم بعضها ببعض» و «**تعليق** الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض» وعن «**نظم** الكلم على نحو **مخصوص**»[28]، إلخ.. فالتأليف والترتيب، والنظم والتعليق والارتباط والنسق، كله لا يفي بذلك المعنى المقصود عند الرجل. لذا تراه يجعل الترتيب «خاصاً» (أو على طريقة خاصة)، أو يجعل التأليف بين أجزاء الكلام على صورة «مخصوصة».. والنظم الذي يريده ويعنيه «ليس هذا النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء»، بل هو «**نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض**»، لذا كان عند العلماء «نظيراً للنسيج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك. **مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض** حتى يكون لوضع كلٍّ حيث وُضِع علّة تقتضي كونه هناك، وحتى **لو وُضع في غير مكانه لم يصلح**»[29].

لسنا هنا في معرض البحث في نظرية الجرجاني اللغوية، وإنما هي إشارات إلى ما تنطوي عليه هذه النظرية من إمكانيات كان لها أن تكون واعدة باتجاه صياغة فهم لغوي أقدر على تلبية حاجاتنا لاستيعاب الفكر الآخر. وفي رأينا أن الإمكانيات المذكورة

(27) عبد القادر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، تحقيق هـ. ريتر، استانبول، 1954، ص 3.
(28) عبد القادر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص 40.
(29) **دلائل..**، ص 40.

تكمن في أمور تجديدية ثلاثة، تتفق إلى حد كبير مع معطيات الألسنيات الحديثة:

**أولها**: أن اللفظة لا يُعوَّل عليها بحد ذاتها. وأن من الضروري تحديد ما يصلها وما يفرّقها عن الألفاظ الأخرى وخاصة عن مثيلاتها، أي عن تلك التي تنتمي وإياها إلى حقل دلالي واحد: «فقد اتضح إذن اتّضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كَلِمٌ مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة التي تليها أو ما أشبه مما لا تعلُّقَ له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك في موضع آخر». (الجرجاني: **دلائل**..).

**وثانيها**: أن «الكلام المنظوم» في عرف الجرجاني هو الكلام، الذي يشكل سستاماً. إنه الكلام المسستم. فمن الواضح أن الرجل عندما يتحدث عن أن النظم «ليس معناه ضمّ الشيء إلى الشيء»، إنما يخرج على التقليد المعروف، الذي يعتبر النظم من قبيل وحدة التسلسل، وذلك باتجاه النظم، الذي هو وحدة السستام. صحيح أن العسكري - وغيره - يأتي في **كتاب الصناعتين** على ذكر «النظم» و «الكلام المنظوم». لكن فهمه للنظم يشكل نموذجاً عن الفهم السائد بين اللغويين، والذي يجعل الكلام المنظوم وحدة أشبه بوحدة السلسلة على نحو ما يُفهم من تعريف ابن منظور لكلمتي نَظَمَ ونَسَقَ (انظرهما). فإذا كان العسكري يأتي على تعابير من مثل التي يستعملها الجرجاني فيتحدث عن الترتيب والتأليف.. فهو يفهمها على نحو ما يُفهم من تعابير أخرى ترد إلى جانبها، وهي أشدّ دلالة عنده منها، **كالرصف والنضد المستوي**؛ إذ يتحدث عن «رصف الكلام» وعن «نضده نضداً مستوياً». ثم إن «الكلام المنظوم» عنده هو «بمنزلة **العقد** إذا جُعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها كان رائعاً في المرآة، وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختلّ نظمه فضُمّت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العين وإن كان فايقاً ثميناً». (أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984، ص 179-180). هكذا يستطيع المرء أن يفترض أن كلام الجرجاني عن النظم، الذي «ليس معناه ضمّ الشيء إلى الشيء» (**دلائل**..، ص 40) إنما هو ردّ مباشر على الذين يعتبرونه، كالعسكري، «بمنزلة العقد»، إذ «تُضم» خرزاته أو حباته جنباً إلى جنب. لكن النظم المذكور - الذي يعتمد وحدة السلسلة[30] - لا يحتاج في رأي الجرجاني إلى إعمال فكر

---

(30) عندما عرّف لالاند في قاموسه مفهوم السستام فاعتبره «مجموعة من العناصر المادية أو غير المادية، التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً متبادلاً بحيث تشكّل كلاً منظماً» «Ensemble d'éléments, matériels ou non, qui dépendent reciproquement les uns des autres, de manière a former un tout =

ورويّة حتى يتمّ أمره، بل ليس له فضل أو ميزة تُذكر: «وأعلم أن من الكلام ما أنت تعلم أنك إذا تدبّرته أن **لم يحتج واضعه إلى فكر ورويّة حتى انتظم**، بل ترى سبيله في ضم **بعضه إلى بعض** سبيل من عمد إلى لآلٍ **فخرطها في سلك** لا يبغي أكثر من أن يمنعها من التفرّق، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين» (دلائل. . ، ص 76). هذا في رأي الجرجاني هو النظم كما اعتاد على فهمه معاصروه. لكن هذا النوع من النظم «وشبهه» ليس هو المقصود إذ «لم يجب به فضل» على حدّ قوله. فإن قيل للجرجاني: «أفليس هو كلاماً قد اطّرد على الصواب وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟» فإن ردّه كفيل بتمييز موقفه من موقف معاصريه، وإن يكن على سبيل السلب لا الإيجاب. فهو يقول: «أما والصواب كما ترى، فلا، لأننا **لسنا في ذكر تقويم اللسان** والتحرّز من اللحن وزيغ الأعراب فنعتدّ بمثل هذا الصواب». وإذن؟ هنا يقف حمار الجرجاني في العقبة. إذ لا يعود بوسعه أن يعود إلى مواقف معاصريه (كالعسكري)، ولا يقوى على تطوير مفهوم النظم باتجاه السستمة Mise en système. فينشىء حديثاً يلهج بالمفهوم دون أن يقوى على الإفصاح به: «وإنما نحن في أمور تدرَك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصَل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركاً فيما نحن فيه حتى يشرُف موضعه ويصعب الوصول إليه. وكذلك لا يكون ترك خطأ تركاً حتى يُحتاج في التحفظ منه إلى لطف نظر. .» (دلائل. . ، ص 77).

وعندما يقول الرجل «أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى **يُعلّق** بعضها ببعض **ويُبنى** بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك» (دلائل. . ، ص 44) لا يملك المرء إلا أن يتذكر أقوال الأناسيين أو الألسنيين، الذين حدّدوا شروطاً للانبناء والسستمة تشترك إلى حد كبير مع شروط الجرجاني للكلام المنظوم[31].

---

= «organisé» استنسب لتوضيع تعريفه عبارة من كتاب Lachelier **أسس الاستقراء** تقول: «لقد استُحدِثت **وحدة السستام**، الذي تجعل الحركات العِدّة تلتقي باتجاه غاية مشتركة واحدة، لتضاف إلى **وحدة السلسلة**، التي تجعل كل حركة تتولّد عن سابقتها.

«A l'unité de série, qui fait naître chaque mouvement d'un précédent, sera venue s'ajouter l'unité de système, qui fait converger plusieurs mouvement vers un but commun».

وانظر مقالة لكاتب هذه السطور بعنوان «ملاحظات على مقولة السستام»، **دراسات عربية**، بيروت، كانون الثاني، 1979.

(31) «أما اليوم فليس هناك من علم يستطيع أن يعتبر البنى التي تنتمي إلى حقله بمثابة الأمر الذي يقتصر على كونه **ترتيباً ما لأجزاء ما**. فلا بنية ولا انبناء إلا إذا تحقق في الترتيب شرطان: أولهما أن يكون سستاماً =

وأما **ثالثها**، فإن الجرجاني كان نقضاً للنظرة السائدة في زمانه إلى اللغة، سواءً كانت وحياً وإلهاماً أو اصطلاحاً وتواضعاً. فنظرية الوحي ساقطة عنده منذ أن جعل المعاني خارج الألفاظ لا فيها بحد ذاتها: «فإذا قلنا في العلم واللغات من مبدأ الأمر إنه كان إلهاماً، فإن الإلهام في ذلك إنما يكون بين شيئين يكون أحدهما مثبتاً والآخر مثبتاً له، أو يكون أحدهما منفياً والآخر منفياً عنه، وأنه لا يُتصوّر مثبت من غير مثبت له ومنفي من غير منفي عنه. فلما كان الأمر كذلك أوجب ذلك أن **لا يُعقل إلا من مجموع** جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد، أو اسم واسم كقولنا: زيد خارج. فما عقلنا منه وهو نسبة الخروج إلى زيد لا يرجع إلى معاني اللغات، ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سمات [de signes] لذلك المعنى وكونها مرادة بها». (**دلائل**. . ، ص 415). أما الآية التي يستشهد بها أصحاب الوحي والإلهام، فإن الجرجاني «يختطفها» من أيدي أصحابها ليستخدمها في الدفاع عن رأيه المضادّ: «أفلا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ أفترى أنه قيل لهم: أنبؤني بأسماء هؤلاء: **وهم لا يعرفون** المشار إليهم بهؤلاء؟» (**دلائل**. . ، ص 416).

ذلك أن «السّمة» كانت قد كفّت، عند الجرجاني، عن أن تكون علامة خرساء، لا تنطق إلا بوحي يوحى. وهذا الفهم للسّمة هو الذي كان من ناحية أخرى مدعاة لخروج الرجل على القائلين بالتواضع والاصطلاح. فهو إذ ينطلق في دحضه للمواضعة من قوله «**أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتُعرف معانيها في أنفسها**. . » يعتمد حجة تكاد تشكل قطيعة معرفية، على حدّ قول الآخر، مع الثقافة اللغوية السائدة في عصره. ولا شك في أن هذا الإدّعاء يستوجب مرافعة لا يتسع لها هذا المقام. لكنها تُختصَر في فهم الجرجاني لما يسميه تارة بـ «السّمة» (النص أعلاه)، وطوراً بـ «الإشارة» (أدناه)، وهو ما تعنيه الألسنيات الحديثة بالـ Signe. هذه «السّمة» لا يعقل في رأي

---

= محكوماً بتماسك داخلي. وثانيهما أن يتكشّف لنا هذا التماسك الذي لا قبل لمعاينة أحد السساتيم المعزولة بكشفه، عبر دراسة التحولات التي تمكّننا من العثور على خصائص متشابهة مشتركة بين عدة سساتيم يوحي لنا ظاهرها بالاختلاف». كلود ليفي ستروس: **الإنسانية البنيانية** (القسم الثاني)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 18).

«. . . فإمّا أن تكون البنيوية الألسنية نزّهة من النزّهات، وإما أن تقوم على تنقية مفهوم البنية بحيث يحيلنا على أمر آخر غير مجرّد فكرة النظم، وهي الفكرة التي عرفتها كتب القواعد التقليدي». (أوسوالد ديكرو: **«البنيوية في الألسنيات»** ضمن: **ما هي البنيوية**، سوي، 1968، ص 17).

الجرجاني أن تكون إلا «معلومة»، خلافاً لرأي أصحاب الوحي والاصطلاح على السواء. يقول الرجل: «والدليل على ذلك [أي على أن «الألفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها»] أنّا إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وُضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها، لأدّى ذلك إلى ما لا يشك عاقل في استحالته: وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: رجل، فرس، دار.. لما كان يكون لنا علم بمعانيها، وحتى لو لم يكونوا قالوا: فعل ويفعل.. لما كنا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله ولا نجده في نفوسنا.. **وكيف والمواضعة لا تكون ولا تُتَصوَّر إلا على معلوم**؟ فمحال أن يُوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم! ولأن المواضعة كالإشارة، فكأنما أنك إذا قلت: خذ ذاك، لم تكن هذه الإشارة ليعرف السامع المشار إليه في نفسه، ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء، التي تراها وتبصرها، كذلك حكم اللفظ مع ما وُضع له. ومَن هذا الذي يشك أنّا لم نعرف الرجل والفرس والضرب والقتل إلا من أساميها؟ لو كان ذلك مساغً في العقل، لكان ينبغي إذا قيل: زيد، أن تعرف المسمّى بهذا الاسم من غير أن تكون قد شاهدته أو ذُكر لك بصفة». (**دلائل**..، ص 416).

ووجه الجدّة في هذا الكلام هو أن «السّمة» أو الإشارة، لم تعد عند الجرجاني تنطوي على معنى أو معانٍ، وتنتظر من يستخرج هذه المعاني القابعة في قرارتها بحد ذاتها (أو «في نفسها» على حد قوله) سواءً بوحي أو بغير وحي. فهي لم تعد لها قيمة معنوية إلا بافتراض **صلة معلومة** بين عنصرين أو طرفين معلومين بدورهما، بحيث يصحّ عندئذٍ اعتبار واحدهما (السمة) «ممثلاً» للآخر أو نائباً عنه: **Un représentant**.

إن فيلسوفاً كـ فوكو، لم يكن بحاجة إلى أكثر من ذلك حتى يجد مبرّراً للكلام عن «القطع المعرفي»، الذي حصل في القرن السابع عشر في الثقافة الغربية، وشكّل انفصالاً للمعرفة عن «العرافة»:

«فابتداء من القرن السابع عشر، أخذ حقل الدالول Le domaine du signe يتوزّع بأسره على ما هو أكيد وما هو محتمل: أي أنه لم يعد ثمة مجال لوجود دالول مبهم ولا لعلامة خرساء. ذلك، لا لأن البشر كانوا قد تمكّنوا من جميع الدواليل الممكنة كافة. بل لأنه لم يعد ثمة دالول إلا حيث توجد إمكانية **معلومة** لقيام صلة الاستعاضة بين عنصرين **معلومين** بدورهما. لم يعد الدالول ينتظر ساكتاً مجيء من يقوى على التعرف إليه: فهو لم تعد تقوم له قائمة إلا عبر فعل معرفي. هكذا كان للمعرفة أن تقطع صلة

قرابتها القديمة مع «**العرافة**»[32].

فلو كان ميشيل فوكو مفكراً عربياً لكان اعتبر أن الجرجاني أحدث ثورة في اللغة منذ القرن الخامس الهجري. لكن المفكرين العرب لا يبدو أنهم اعتبروا شيئاً من ذلك.

4. 3. والواقع أن آراء الجرجاني لم يكن لها صدىً يُذكر في الثقافة العربية. وقد ظلت هامشية في ثقافة عصره كما هي الآن في ثقافة عصرنا. أما لماذا لم تتطور هذه الآراء بحيث تتمخض عما تحبل به من إرهاصات بمبادىء الألسنيات الحديثة، فسؤال حضاري كبير هو الآخر لا ندري ما إذا كان من الممكن أن نتقحّم لجّته في هذه العجالة. لكن الثابت أن معاصري الجرجاني لم يلتفتوا التفاتاً يذكر إلى آرائه. يشهد على ذلك تبرّم الرجل من النقاش معهم وإشارته إلى عبثيّة الحوار وإياهم، وكأنما كان حاله مع معاصريه، في مجال اللغة، كما كان حال آسال مع قوم سلامان، في مجال الفلسفة. إذ يصف الجرجاني هذه الحال بكلام يذكّرنا بإشكالية ابن طفيل: «فأما وصاحبك من لا يرى ما تُريه ولا يهتدي للذي تهديه، فأنت رام معه في غير مرمى، مُعَنٍّ نفسك في غير جدوى. وكما أنك لا تُقيم الشعر في نفس من لا ذوق له، كذلك لا يَفهم هذا الشأن من لم يؤت **الآلة** التي بها يُفهم.. فتبقى في أيديهم حسيراً لا تملك غير التعجّب: فليس الكلام بمغنٍ عنك ولا القول بنافع ولا الحجة مسموعة» (**دلائل**..، ص 422ـ 423).

ويبدو أن السبب الذي حال دون التواصل والتفاهم بين الجرجاني ومعاصريه، هو عين السبب، الذي ما زال يحول دون أن يكون لآرائه فِعلٌ يُذكر بين معاصرينا، وخصوصاً منهم المترجمون. «فالآلة»، التي يتحدث عنها الجرجاني ويعتبر أن مقاصده إنما «تُفهم» بها، هي، على الأرجح، مسألة «النظم» إياها. ذلك على حد قوله «أنك لن ترى عجباً أعجب من الذي عليه الناس في أمر النظم.. وسبب ذلك أنهم **أول شيء عدموا العلم به نفسه** [«أي أنهم عدموا العلم بالنظم نفسه قبل كل شيء»، كما يشرح محقق كتابه محمد رشيد رضا]» (**دلائل**..، ص 419). والواقع أننا، بمعنى من المعاني، لا نزال الآن في هذا الشأن حيث كان الجرجاني منذ ألف عام! إذ كان يعتبر أن من يعالج مسألة النظم والجهل بها كمن يعالج «مرضاً مزمناً وداء متمكناً» (**دلائل**..، ص 419).

والواقع أيضاً أن الارتباك الحاصل في مسألة النظم (بما هي Mise en système)، لا

---

(32) ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، غاليمار، باريس، 1966، ص 73 (خطوط التشديد للمؤلف، ترجمة النص لنا).

يقتصر على آراء الجرجاني وحده. بل إنه من خلال هذا الارتباك يشير إلى التباس حاصل في مواقف معاصريه (الأقربين والأبعدين) من فقهاء اللغة. ويتبيّن ذلك من خلال ما يقوله؛ إذ ينبه قارئه إلى الازدواجية المضمرة في مواقف اللغويين من هذه المسألة: «واعلم أن ها هنا أصلاً أنت ترى الناس فيه في صورة **من يعرف من جانب ومن ينكر من جانب**، وهو أن الألفاظ المفردة، التي هي أوضاع اللغة **لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها** ولكن لأن يُضَمّ بعضها إلى بعض فيُعرف فيما بينها فوائد. وهذا علم شريف وأصل عظيم» الخ.. (**دلائل**..، ص 415). أما مسألة «الضمّ» فقد بتنا نعرف رأي الجرجاني فيها من حيث اختلافها عن مسألة «الضم»، التي يتحدث عنها واحد كالعسكري مثلاً، والتي كانت لا تزال تدور حول وحدة السلسلة، لا حول وحدة السستام. وأما الإشارة إلى «الناس»، الذين يَعرفون من جانب ما يحاول الجرجاني الإبانة عنه، وينكرونه من جانب آخر، فهي الأخرى إشارة في محلّها إلى تلك الازدواجية، التي تحكم آراء اللغويين.

فالعسكري، مثلاً، (صاحب النظم والضم والتأليف، بما هي تعبير عن وحدة السلسلة، وبخاصة في **كتاب الصناعتين**)، كان قد وضع كتاباً آخر كما أشرنا، بعنوان ذي دلالة: **الفروق في اللغة**. وقد كان الرجل أول من خصّص لتناول اللغة من زاوية الفروقات هذه كتاباً برأسه: «ثم إني ما رأيت نوعاً من العلوم وفناً من الآداب إلا وقد صُنف فيه كتب تجمع أطرافه وتنظم أصنافه إلا **الكلام في الفرق بين معان تقاربت حتى أشكل الفرق بينها**.. وما رأيت في الفرق بين هذه المعاني وأشباهها كتاباً يكفي الطالب ويقنع الراغب **مع كثرة منافعه فيما يؤدي إلى المعرفة بوجوه الكلام** والوقوف على حقائق معانيه والوصول إلى الغرض فيه»[33]. ولم يكن العسكري غافلاً عن أنه، بتناوله للمسألة من هذه الزاوية، ربما كان يضع نفسه في موضع المتفرّد بالموقف دون سائر اللغويين، فيحدّث نفسه بالقول: «ولعلّ قائلاً يقول إن امتناعك من أن يكون للّفظين المختلفين معنى واحد ردّ على جميع أهل اللغة..» (ص 16). لكنه هو الآخر لم يستطع أن يذهب بما ينطوي عليه هذا الطرح إلى منتهاه.

والثعالبي هو الآخر كان قد وضع كتابه **فقه اللغة** على نحو يحمل في طياته إرهاصات الحقل الدلالي. بل إنه في هذا المجال عبارة عن مسيو جوردان آخر يجمع الألفاظ في حقول دلالية دون أن يدري. والحق أن «أبواب» فقه اللغة، هي كناية عن حقول دلالية

---

(33) أبو هلال العسكري: **الفروق في اللغة**...، ص 9.

فعلية يحاول الثعالبي أن ينمّطها وفقاً لتصنيف خاص قد يكون تعجّب المحلّل إزاءه كتعجب محلّل مثل فوكو إزاء تصنيف الحيوانات في تلك الموسوعة الصينيّة، التي يتحدث عنها في **مقدمة الكلمات والأشياء**. ففي باب بعنوان «التنزيل والتمثيل» (كذا) يجري كلام الثعالبي على أمور عجيبة التنوّع والتباعد ـ ظاهرياً ـ تبدأ بـ «أرداف الملوك في الجاهلية» وتنتهي بـ «صبّارة الشتاء وحمّارة القيظ»، مروراً بكرش الدابة ومخاط الأنف وأصابع الإنسان. . .[34]. لكن هذين التنوع والتباعد يخضعان لتقعيد مضمر أكيد قوامه مقارنات بين ألفاظ تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة باختلاف سساتيم، قد تكون سياسية أو بيولوجية أو حضارية. . «فأرداف الملوك في الجاهلية بمنزلة الوزراء في الإسلام، والردافة الوزارة»، و «الكرش من الدابة كالمعدة من الإنسان والحوصلة من الطائر. . .» «والمراهق من الغلمان بمنزلة المعصر من الجواري والكاعب منهنّ بمنزلة الحزّور منهم». ويتناول الثعالبي حقلاً دلالياً بعينه، ثم يجرد سائر الألفاظ، التي يتكون منها، ويشير إلى الفروقات المرهفة بين هذه الألفاظ. ففي فصل (يمكن اعتباره حقل الحماقة الدلالي) يجمع الرجل ألفاظاً مثل: الأبله والأخرق والأهوج والمأفون والرقيع والبوهة والعباماء واليهفوف والهبنفع والعفنجج والعفيك. . ثم ينقل عن بعض اللغويين (هذا عن الفراء وذاك عن أبي زيد وذلك عن أبي عمرو) فروقات في الحمق والحماقة تبدأ بمن «كان به أدنى حمق» (الأبله) وتنتهي بمن كان «مشبعاً حمقاً» (العفيك) (ص 91). غير أن الجرجاني يستطيع أن يجد عند الثعالبي أمثلة واضحة على طروحاته. لنأخذ مثلاً تلك الألفاظ، التي يجمعها الثعالبي في «فصل» واحد: المحزئلّ، الصلود، الزُمَلِق، الرذوج، الصمجي، العِذْيَوط، الفسيل. فالثعالبي ـ شأنه شأن أي ثعالبي معاصر ـ لا يستطيع أن يدّعي أن هذه الألفاظ قد وضعت «لتُعرف معانيها في أنفسها». والأرجح أننا إذا عرضناها اليوم على أي من المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وسألناه عن معانيها لما حصلنا على أكثر من مطّ الشفتين. لكن الثعالبي يذكر أن الفسيل هو الذي «يعجز عن الافتضاض»، والعِذيَوط هو الذي «يُحدِث عند النكاح»، والصمجي هو الذي «لا ينعظ حتى ينظر إلى نائك ومنيك»، والرذوج هو الذي «يُنزل قبل أن يولج». . وهكذا يتكوّن لديه من هذه الألفاظ ومن غيرها حقل دلالي معيّن لا يتفسّر أحد عناصره إلا بالعلاقة والاختلاف مع العناصر الأخرى، فيجمعها جميعاً تحت عنوان «معايب الرجل عند أحوال النكاح» (93). (وربما كان في ذلك انتفاع لمن يشتغل منا

(34) أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة وأسرار العربية**، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 18 ـ 20.

على الحياوة (البيولوجيا)، أو على ذلك الفرع من النفسانيات المسمى بالسكسولوجيا). رغم ذلك ظل الثعالبي يستحضر في حديثه عن اللغة ألفاظاً من نوع «النظم في العقد والانخراط في السلك» (ص 8)، مما يجعله هو الآخر في عداد أصحاب وحدة السلسلة لا وحدة السستام.

وما يقال على الثعالبي في **فقه اللغة**، يقال على ابن سيده في سفره الضخم **المخصص**، حيث يتّبع طريقة الثعالبي في عرض الحقول الدلالية وإن بصورة أكثر اتساعاً وتفصيلاً. رغم ذلك، ظل ابن سيده من القائلين بمذهب الوحي في اللغة. بل إن مقدمته للمخصص، تكاد تسترجع حرفياً ما كان قد قاله ابن جني عندما ترجّح بين القول بالتواضع والقول بالوحي، فيقول ابن سيده بعد أكثر من قرن ونصف على وفاة ابن جني: «وقد أدمت التنقير والبحث في هذا الموضوع فوجدت الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي مختلفة جهات التغوّل في فكري» إلى أن يحسم أمره فيقول «فقوي في أنفسنا اعتقاد كونها [اللغة] توفيقاً من الله تعالى وأنها وحي»[35].

هكذا يستطيع المراقب أن يلاحظ وجود هذه الازدواجية، التي تحدث عنها الجرجاني. فاللغويون، الذين يعنيهم، كانوا إلى حدّ ما يعتقدون في أمر اللغة اعتقاداً ينسجم مع عرضهم لمسائلها عندما يضعون فيها كتبهم ومصنفاتهم. بحيث إن كلامه عمّن «يعرف من جانب ويُنكر من جانب» لم يكن كلاماً مجانياً.

ويبدو أن هؤلاء الناس، الذين عناهم الجرجاني لم يقتصروا على اللغويين. فالمرء قد يرى كتاباً في الطبّ، فيجد أن تصنيفه للأمراض يكاد يكون من نوع تصنيف العسكري لألفاظ اللغة. هكذا كان الرازي (في بداية القرن الرابع)، قد اختار عنواناً لأحد كتبه الطبّية، **كتاب ما الفارق أو الفروق**، أو أيضاً، **كلام في الفروق بين الأمراض**[36]. وهو يذكر في مقدمته: «وقد رأيت أن أجمع فيه من كل مشْتَرَكَيْنِ أو متشابِهَيْن منهما [الأمراض] ثم أفرّق بينهما... وهذا شيء لم يسبق مثله من تقدّم لا لعجزهم بل لأنهم في رتبة الاجتهاد» (ص 2). هكذا يجمع الرازي أربعة عشر مرضاً «يُشْتَبه وقوعها في المعدة» مثلاً، ثم يميّز بين فروقاتها كأن يجري الكلام عن الإسهال عبر الفرق بينه وبين الزّلق، وعن هذا الأخير عبر الفرق بينه وبين الذّرب. أو عن الفرق

---

(35) **المخصص**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص 6. قارن مع ترجّح ابن جني حول المسألة نفسها: الهامش رقم 22 من هذه الصفحات.
(36) أبو بكر الرازي: **الفروق بين الأمراض**، معهد التراث العلمي العربي، دمشق، 1978.

بين خروج الغذاء من المعدة «لضعف قوتها الممسكة»، أو «لقوة حركتها الدافعة» ( 131ـ 164)[37].

* * *

إن الملاحظات اللغوية التي تضمنتها الصفحات السابقة تشكّل ملامح عامة للتصوّر النظري الذي من شأنه أن يحكم التنفيذ العملي لمشروع تطوير لغتنا. وإذا كان يبدو أنها تسترشد بآراء الجرجاني في اللغة فإن ذلك لا يعود إلى قيمة هذه الآراء بوصفها سستاماً نظرياً متماسكاً بقدر ما يعود إلى أن الجرجاني يكاد يكون الوحيد من بين اللغويين العرب الذي يصلح طرحه اللغوي لإنشاء جسر بين اللغويات العربية وبين الأبحاث الألسنية الحديثة. والاسترشاد بهذه الأبحاث هو الآخر لا يعني أن الملاحظات المذكورة مبنيّة عليها بالدرجة الأولى. فبناؤها إنما يقوم قبل كل شيء على ممارسة مقطوعة إلى حدّ كبير عن النظرية وإن كانت تعود إلى زهاء ربع القرن[38]. لكن الافتراض بأن التصوّر النظري لممارسة الترجمة من الممكن أن يكون واضحاً ومتماسكاً بمعزل عنها يعني وضع العربة أمام الحصان من جهة، كما يعني، من جهة أخرى، أن الترجمة العربية قد تجاوزت إلى حد كبير واقعها الحالي.

فالترجمة ما زالت حتى الآن نشاطاً يغلب عليه التجريب الحِرفي، فلا يتناولها البحث النظري ولا الدراسة العلمية. ورغم أنها في ثقافتنا نشاط غزير، على ضآلة مردوده، فإن البحث لم يصل يوماً إلى مستوى هذه الغزارة، ولا التفات بالتالي إلى أسباب قلّة المردود. ورغم أن الترجمة تقع في نقطة التقاء عدد من الفروع المعرفية (كالألسنيات والمنطق بل والفلسفة والنفسانيات والتربية. . .)، فإن أياً من هذه الفروع لم يعالجها بوصفها نشاطاً يقع على تخومه. ومنذ أن تأسست مدرسة الألسن في مصر في الثلث الأول من القرن الماضي، لا نجد تقويماً يُذكر لما أنتجته هذه المدرسة من ترجمات رغم أن المؤرخين يذكرون أن عدد الكتب التي تُرجمت خلال السنوات العشر من عمرها ( 1839ـ 1848)، يصل إلى الألفي كتاب.

---

(37) وربما كانت هذه «الفروق» بالذات هي التي ساعدت محقق الكتاب سلمان قطاية على أن يحدّد للألفاظ العربية الطبية التي يذكرها الرازي، مقابلاتها في اللغة الفرنسية، الأمر الذي يُعتبر نموذجاً يُحتذى.

(38) يعود تاريخ أول ترجمة قام بها كاتب هذه الأسطر إلى العام 1965، عندما نقل بالاشتراك مع نصير مروّة كتاب هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** H. Corbin: Hist. de la philosophe islamique.
ورغم أن هذا الكتاب طبع مرات عديدة منذ ذلك التاريخ، فإن المترجم لا ينصح أحداً الآن بقراءته. ليس فقط لأن الناشر أعاد نشره مراراً بما فيه من نواقص وثغرات دون مراجعة المترجمين، بل لأن الترجمة نفسها ككل لم تعد تُقنع صاحبها نظراً لتغير مقاييسه ونظرته إلى الترجمة.

ولا شك في أن البلدان العربية حرصت في العقود الأخيرة على إنشاء فروع للترجمة في جامعاتها[39].

---

(39) يعلّق أنطون المقدسي في بحثه عن واقع الترجمة في سوريا: «أما في الواقع فالمترجمون موظفون، جلّهم من التعليم الثانوي أو التعليم العالي، وهم يترجمون لأنهم بحاجة إلى نفقات إضافية لا تمكنهم رواتبهم من تسديدها» (**واقع الترجمة**. . .، ص 82). أما مؤسسات الترجمة الرسمية وما صدر عنها من كتب فيستفاد من وثيقة «واقع الترجمة. . .»، التي أشرنا إليها ما يلي: في الأردن «أنشىء في مركز اللغات في الجامعة الأردنية عام 1982 برنامج يدعى برنامج دبلوم الترجمة. مدّة الدراسة فيه ثلاث سنوات». تعليق منظمة الأليسكو على ذلك: «على أية حال تظل الترجمة الكتابية والترجمة الفورية، التي يجري تدريسها شيئاً يختلف عن الترجمة الثقافية والعلمية». في تونس «أنشىء في عام 1978 معهد بورقيبة للغات الحية، وفيه قسم لتكوين المترجمين». تعليق الأليسكو: «إن معاهد الترجمة تكوّن مترجمين غير متخصصين بعلم من العلوم، فتساعد على تنشيط الترجمة الإدارية والإعلامية والمصرفية والتجارية، ولكن بعضاً من هؤلاء الخريجين قد يلجون باب الترجمة الثقافية». هذا، وقد ترجم في تونس بين عامي 1966ـ 1985، 54 كتاباً «ويغلب الطابع الأدبي على الترجمات»، بينما ترجم في الأردن 76 كتاباً موزعة على الشكل التالي: 25 كتاباً في العلوم الأساسية، 15 في التربية والاجتماع، 16 في التاريخ والآثار، 20 في الآداب.
أما في الجزائر، فقد أُحدثت في العام 1964 «المدرسة العليا للترجمة» ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات. لكن هذه المدرسة «توفّر للوزارات والإدارات والمؤسسات والمصالح الزراعية والصناعية والتجارية الملاكات القادرة على الترجمة»، وقد بلغ عدد الكتب المترجمة في الجزائر منذ عهد الاستقلال (1962) 39 كتاباً «نصفها في الأدب والثقافة» والباقي في التاريخ والتربية والقانون والاقتصاد». وفي السودان وحدة للترجمة والتعريب في جامعة الخرطوم تأسست عام 1976، ولم يبدأ التدريس فيها إلا عام 1980. لكن الجدير بالذكر أن السودان «لم يترجم أي كتاب خلال الفترة 1970ـ 1980»، بينما ترجم خلال 1960ـ 1970 ثمانية عشر كتاباً «تتصل بالثقافة العامة ولا تضمّ كتباً تصلح للدراسة الجامعية». أما في سوريا، فقد «أُحدث في قسم اللغة الإنكليزية وآدابها وقسم اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة دمشق، شهادة عليا دبلوم في الترجمة مدة الدراسة بها سنة واحدة بعد الإجازة»، لكن هؤلاء المترجمين «يعملون في الصحف وترجمة الوثائق في بعض الدوائر الحكومية»، وقد بلغ عدد الكتب المترجمة في سوريا بين 1970ـ 1980، 285 كتاباً نصفها في العلوم «وأما النصف الثاني فهو في موضوعات مختلفة: الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية النقد الأدبي والمذاهب الأدبية المسرح والتاريخ والسياسة والقضية الفلسطينية وقصص الأطفال». وفي العراق، استحدثت كل من الجامعة المستنصرية ببغداد وجامعة الموصل قسمين للترجمة مدة الدراسة فيهما أربع سنوات بعد الشهادة الثانوية، افتتحا عام 1976»، ولم تُجب الدراسة عن واقع الترجمة في العراق عن عدد الكتب المترجمة بين 1970ـ 1980. وفي ليبيا، «ظهرت فكرة إنشاء معهد عال للترجمة يُعنى بالترجمة الكتابية والفورية ويقبل حَمَلَة الثانوية. . مدة الدراسة فيه أربع سنوات»، ولا تذكر الدراسة ما إذا كانت هذه «الفكرة» قد نُفّذت. لكنها تقول إن الحاجة هي إلى «مترجمين أكفاء. . من أجل الترجمة في المؤتمرات والتعريف بالفكر العربي والمشاركة في نقل فكر الأمة العربية والإسلامية وتراثها إلى الأمم الأخرى والتشجيع على التأليف والترجمة». وقد ترجم في ليبيا بين عامي 1970ـ 1980، 57 كتاباً. تعليق الأليسكو: «وهي أدبية أكثر منها علمية ذلك أن موضوع التاريخ بلغ نسبة 50٪ وإذا جُمعت إليه الجغرافيا ارتفعت النسبة إلى 67٪. أما الكتب الباقية فهي في موضوعات متفرقة: آثار، مسرح، طب، اقتصاد، أما الكتب =

لكننا لا نعلم أن المشتغلين في النتاج الثقافي العربي قد تناولوا نتاج الترجمة بدراسة أو ببحث مستقلّ، إلا ما ندر[40]. وقلّما نرى في الصحافة الثقافية أو في المجلات الثقافية زاوية أو باباً يهتم بالتعليق على كتاب أو مقال مترجم أو يتناوله بالنقد والمحاسبة. فإذا حصل ذلك في فترات متباعدة فليس من الضروري أبداً أن يكون التقييم المذكور مبنياً على مقارنة بالأصل الأجنبي أو على نظر متأنٍ في مشكلات المفاهيم والصياغة أو في أية مسألة من المسائل النظرية التي تطرحها الترجمة[41].

ورغم أن عملية الترجمة تقع على صلة وثيقة باللغويات (سواءً من حيث اللغة الأم أو من حيث اللغة المترجم عنها)، فإننا لا نجد اللغويين العرب، بمن فيهم المشتغلين في الألسنيات، يهتمون بهذه العملية اهتماماً يُذكر. (هذا بينما كان أبو سعيد النحوي، في القرن الرابع للهجرة، يُخضع متى بن يونس المترجم، لعملية نقد لا هوادة فيها لكونه لا يلم الإلمام الكافي بالنحو العربي)[42].

والملفت للنظر أن هذا الإهمال لا يقتصر على أبناء الثقافة العربية. إذ يذكر جورج مونان في معرض كلامه عن المعاهد والمؤسسات التي تدرّس الترجمة وتخرّج المترجمين في أوروبا كلاماً يُستفاد منه التقصير نفسه، الذي نتحدث عنه، فيقول: «لكن هذه الهيئات تدرّس التمرّس باللغات وبالترجمة كنشاط عملي دون أن يكون تدريسها لها

---

= العلمية فعددها خمسة فقط» [**واقع الترجمة**. . . ، الصفحات 129ـ 174]. لم تشتمل هذه الإحصاءات على واقع الترجمة في مصر أو في المغرب ولبنان، لكن البلدان العربية السبعة، التي نشرت الأليسكو أبحاثاً عن واقع الترجمة فيها تشكل نموذجاً واضح الدلالة من حيث إن المؤسسات أو المعاهد، التي تخرج المترجمين فيها، ليست معدّة لمعالجة المشكلات التي تطرحها ترجمة الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

(40) وضع جمال الدين الشيّال في نهاية الأربعينات من هذا القرن كتابين، أحدهما، بعنوان **تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية** ( 84ص). والآخر، **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في مصر في عهد محمد علي** ( 228ص + 80 صفحة ملاحق). كما وضع محمد رشاد الحمزاوي كتاباً ضخماً عن **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، طبع في تونس عام 1975، وهو بالأصل أطروحة دكتوراه كتبت بالفرنسية. لكن الكتاب يتناول بالعرض والتحليل أعمال المجمع القاهري أكثر مما يبحث في مشكلات الترجمة كنشاط عملي قائم بذاته. بينما يغلب على كتابي الشهّال طابع التأريخ رغم أهميتها. ومؤخراً نشرت مجلة **عالم الفكر** عدداً خاصاً عن «الترجمة والتعريب»، (المجلد 19، العدد 4، عام 198).

(41) بل ربما تعرض بعضهم إلى الإشادة بكتاب مترجم دون أن يستند إلى قراءة أو مقارنة. فيقول أحدهم تعليقاً على أحد الكتب المترجمة بعد الإشادة به: «وتبدو الترجمة أقرب إلى النص وأفضل فهماً له». لكنه سرعان ما يتذكر أنه لم يقرأ النص فيردف قائلاً: «. . على ما ذكر لنا قارىء». (جريدة **النهار** البيروتية، عدد 4 شباط 1978).

(42) أنظر مناظراتهما التاريخية في **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي، الليلة الثامنة.

قد أسفر عن أية نظرية في الترجمة، أو عن أية دراسة للمشكلات التي تطرحها هذه النظرية على الأقل». ثم يضيف: «إن المصنّفات التأليفية الرئيسية، التي تناولت اللغويات في الفترة الأخيرة، لم تأتِ هي الأخرى على معالجة هذه النقطة. فالترجمة بوصفها ظاهرة من ظواهر اللغة ومشكلة من مشكلاتها بقيت في حيّز الصمت»[43].

أما المترجمون أنفسهم، فيبدو أنهم أبعد من غيرهم بكثير عن تناول موضوع نشاطهم المشترك بالبحث والتقييم.

هكذا فإننا عندما نصف الترجمة بأنها نشاط يغلب عليه التجريب الحِرَفي (empirisme artisanal على حد قول مونان)، فإن في هذا الوصف بعض التجميل والمراعاة. فالواقع أن الترجمة في بلادنا لم تصبح حرفة بعد، أي أنها حتى كحرفة لا تزال في طور التجريب. ونادراً ما نجد من يعتبرها مهنة أو نشاطاً دائماً، ناهيك باعتبارها اختصاصاً أو موضوعاً للمتابعة والاهتمام.

5. 1. ندّعي، إذن، أن من الممكن إخراج الترجمة من حيّز الهواية والتجريب إلى حيّز البحث النظري والعلمي. وحتى في حال اعتبارها «فنّاً» من الفنون (سواءٌ بالمعنى، الذي اصطلح عليه العرب القدماء عندما جعلوا الفن صناعة ـ كصناعة الكتابة أو صناعة الكلام، أو بالمعنى الشائع اليوم، أي نشاطاً يقوم على الحدس والموهبة أكثر مما يقوم على الدراسة المتأنية للقوانين، التي تحكمه ـ كالرسم والموسيقى والنحت)، فلا بد لهذا الفن من الاحتكام إلى جملة من الأحكام، التي تضبط الاشتغال فيه. ولا مفرّ على ما يبدو من استخلاص هذه الأحكام من النظر في شؤون اللغات، أي من الأبحاث الألسنية. فإذا كان من الصحيح أن معظم اللغويين الحديثين لا يعيرون للبحث النظري في شؤون الترجمة اهتماماً يُذكر، بل يرون أنها نشاط مختل[44] (إن لم يكن مستحيلاً)،

(43) جورج مونان: **المشكلات النظرية...**، ص 11.

(44) أما التعبير الملطّف، الذي يلجأ إليه كثيرون للرواغ من مواجهة المشكلات، فهو القول الشائع، الذي يعتبر «الترجمة خيانة»، عملاً بالقول الطلياني المأثور Traduttore, traditore، لكن هذا القول لا يعدو كونه، في نظر بعض الألسنيين، مجازاً أو لعباً على الألفاظ على طريقة السجع Paronomastique على حدّ قول جاكوبسون: «فإذا شئنا أن نترجمه إلى الفرنسية بقولنا: المترجم عبارة عن خائن، فإننا ننزع عن هذا التعليق الإيطالي قيمته بما هو ضرب من المجاز أو اللعب على الألفاظ. من هنا يتوجّب علينا أن نتّخذ موقفاً معرفياً يضطرنا إلى استبدال هذا القول المأثور بعبارة أكثر وضوحاً، وذلك بأن نجيب على السؤالين التاليين: مترجم لأية نصوص؟ وخيانة لأية قيم؟» (رومان جاكوبسون: «الترجمة في بعض جوانبها الألسنية»، ضمن ر. جاكوبسون: **مقالات في الألسنيات العامة**، الجزء الأول، مينوي، 1978، ص 86.

فإن قلّة نادرة منهم ممن بحث في مشكلات الترجمة، قد توصلت إلى الجزم بأن هذا النشاط ينبغي أن يكون مشروطاً بالمعرفة الألسنية، بل إن القلّة المذكورة قد ذهبت إلى أن الترجمة بحد ذاتها عملية ألسنية أو ظاهرة من ظاهرات الألسنيات. هكذا يستفاد من دراسة فيدوروف، وهو من الألسنيين القلائل الذين تطرقوا إلى البحث في الترجمة، أن الترجمة ينبغي أن تُفصل على حدة باعتبارها نشاطاً قائماً بذاته، بحيث تشكل موضوعاً لدراسة علمية، وأن كل نظرية في الترجمة ينبغي أن تدرج ضمن فروع المعرفة الألسنية[45]. كما يبدو أن الباحثين الفرنسيين ڤينه وداربلنيه يعتبران، على غرار فيدوروف، أن الترجمة ينبغي أن تُدرج في عداد المسائل التي تهتم بها الألسنيات. بل إنهما يذهبان إلى «أن الترجمة فرع من فروع المعرفة الدقيقة، لها تقنياتها ومشكلاتها المخصوصة»، التي ينبغي أن تُدرس في ضوء «تقنيّات التحليل، التي تعتمدها الألسنيات حالياً»[46].

ربما كان الاستنكاف عن معالجة الترجمة في ضوء معطيات البحث الألسني الحديث ـ وعن إعادة النظر في لغتنا في ضوء هذه المعطيات ـ، هو الذي يجعل عمليات الترجمة في ثقافتنا العربية أقرب إلى العمليات الأدبية، التي لا تخضع إلا للاجتهاد الذاتي أو الاستنساب الذاتي أو العبقرية الذاتية. فأن يكون المترجم قد وُفّق في ترجمته ـ بموجب الثقافة المذكورة ـ أمر شبيه بأن يكون الشاعر قد وفق في قصيدته أو أن يكون الخطيب المفوّه قد وفق في إلقاء خطبته. فإذا كانت الترجمة اشتغالاً في لغة، أو في لغتين، فإن معرفة المترجم باللغة أمر لا يختلف نوعياً عن معرفة الشاعر باللغة أو عن معرفة الأديب والخطيب باللغة. وإذا كان ذلك كذلك، كان خضوع الترجمة للقوانين النظرية أو للبحث العلمي لا يتجاوز خضوع الشعر أو الرواية أو العمل المسرحي لتلك القوانين النظرية أو لذلك البحث. وكل هذا يؤول إلى اعتبار الترجمة فناً أكثر بكثير مما هي علم. ومن هنا إعراض ثقافتنا العربية، ممثلة بمثقفينا وبالمسؤولين عن أجهزتها ومؤسساتها الثقافية، عن الاهتمام بالبعد العلمي والنظري للترجمة. ومن هنا هذا التشكّي الدائم من «عدم كفاءة المترجمين» (على حد قول خبراء الأليسكو)، ومن عدم الإقبال على قراءة الكتاب المترجم (إلا إذا كان رواية أو نصاً أدبياً أو تاريخياً)، ومن قلّة مردود النشاط والأموال، التي تبذل على الترجمة، من دون أن يعي هذا التشكّي مكمن الداء المشكو منه.

---

(45) عند مونان: **المشكلات النظرية. . .**، ص 13.

(46) مونان: **مشكلات. . .**، ص 13.

5. 2. إن تناول الترجمة باعتبارها فرعاً معرفياً يعني مواجهة المشكلات، التي تطرحها كأي فرع معرفي آخر. وهي صعوبات أسفرت الأبحاث الألسنية عن تحديدها بعد الكشف عن أسسها. والترجّح بين اعتبار الترجمة «خيانة» للأصل (إن لم تكن عملية مستحيلة)، واعتبارها فنّاً لا يخضع إلا للحدث أو للاجتهاد الذاتي، أمر لا يجد سبيلاً منهجياً إلى حلّه إلا باعتماد الألسنيات الحديثة وكشوفاتها.

وأولى هذه المشكلات تنجم عن الوطأة اللاواعية، التي تمارسها اللغة على أبنائها، إذ تضطرهم إلى رؤية العالم على نحو معيّن وتحول بينهم وبين رؤيته على نحو آخر، أو على أنحاء أخرى، هو النحو أو الأنحاء، التي ترد عليهم من لغات أخرى. فنحن على قول أحد الألسنيين «نفكر في عالم سبق للغتنا أن قولبته بقالبها وطبعته بطابعها» (بنفنيست)، وعلى قول آخر إن الكلام ليس «أداة» بل «طاقة» دفع لتلك الآلة المركبة، التي «يبلور بها البشر تصورهم للواقع الموضوعي وفهمهم وتقييهم له» (فون همبولت)، وفي رأي ثالث، «إن كل لغة عبارة عن سستام يتولى القيام بعملية انتقائية عبر الواقع الموضوعي وعلى حسابه. وإن كل لغة من اللغات تخلق لنفسها صورة عن الواقع متكاملة ومكتفية بذاتها. فهي تبني الواقع على نحو خاص بها. ومن ثمّ تصوغ عناصر الواقع، التي تعتبر عندئذٍ عناصر مخصوصة بهذه اللغة دون غيرها. وأن عناصر الواقع الكلامية في لغة معينة، لا تتكرّر البتّة على النحو نفسه في لغة أخرى. كما أن هذه العناصر ليست نسخاً مباشراً للواقع. بل هي، على العكس، تجسيد لغوي ومفهومي لنظرة معينة للواقع..» (جوست ترابر). فإذا صحّ ذلك، وصحّ معه أن التغيرات الثورية، التي عصفت بمعارف البشر العلمية منذ نهاية القرن الماضي «لا تعود إلى وجود وقائع جديدة بقدر ما تعود إلى أشكال جديدة من التفكير في هذه الوقائع» كما يقول وورف[47]، فإن أشكال التفكير المذكورة ما هي إلا أشكال تعبيرية جديدة أو صيغ كلامية جديدة، عناصرها مفاهيم ومصطلحات ودقائق تعبير جديدة. وليست الجدّة هي التي تعنينا هنا، بل إمكانية التعبير عن الجديد. ويبدو أن أطر لغتنا بما هي نظرة إلى العالم لا تستجيب كما هي الآن لمقتضيات هذه المستجدات[48].

---

(47) بنيامين لي وورف: **إناسة وألسنيات**، باريس، غونتييه، ص 151.

(48) وربما كان إقلاع الجامعة الأميركية عن تدريس العلوم باللغة العربية في أواخر القرن الماضي (ولكن إقلاع بعض فروع الجامعة اللبنانية في ثمانينات هذا القرن عن تدريس الاجتماعيات (!) بهذه اللغة)، تعبيراً عن العجز عن مواجهة هذا السيل المتدفق من المفاهيم وأشكال التعبير، الذي ما فتىء يزداد تدفقاً منذ ذلك الحين.

بل إن منطق التفكير نفسه خاضع لأطر اللغة ونحوها وتراكيبها. وهذا أمر يُفهم من دراسة مونان المذكورة أنه مشترك لدى معظم الألسنيين الحديثين. فاليونانيون القدماء، الذين وضعوا أسس المنطق «لم يدرسوا إلا لغتهم. فكانوا يرون من البديهي أن تكون بنية هذه اللغة تجسيداً لأشكال الفكر البشري قاطبة، بل ربما كانت تجسيداً لنظام الكون أيضاً. وبالتالي، فقد جاء اليونانيون بملاحظات نحوية لكنهم اقتصروا فيها على لغة واحدة، ثم عبّروا عن هذه الملاحظات بتعابير فلسفية» (بلومفيلد). كلام تتردّد أصداؤه عند بنڤنيست، الذي يعتبر أن المقولات المنطقية، التي تحدث عنها أرسطو، ما هي إلا نقلٌ من حيّز المقولات الخاصة باللغة اليونانية إلى حيّز الفلسفة عامةً، فيقول «من هنا يتبيّن لنا أن المقولات الذهنية وقواعد الفكر ليست إلا انعكاساً لتنظيم المقولات اللغوية وتوزيعها»، أو «أن منوّعات التجارب الفلسفية والروحية تظل محكومة بصورة لاواعية بذلك التصنيف، الذي تقوم به اللغة لمجرّد كونها لغة». وكأنما في كلام هذين الباحثين اللغويين الحديثين تحيّة لأبي سعيد السيرافي، الذي ينقل إلينا أبو حيان التوحيدي وقائع مناظرته (التاريخية) مع أحد المناطقة، متّى بن يونس، الذي كان يشتغل في الوقت نفسه على ترجمة التراث اليوناني إلى العربية. إذ يعبّر أبو سعيد في هذه المناظرة عن آراء في اللغة تكاد تكون استهلالاً مبكراً واضحاً لآراء الألسنيين الحديثين. فهو يرى «أن النحو منطق، ولكنه مسلوخ من العربية، وأن المنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة». «وإذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم..»[49].

هذا «وكل لغة من اللغات يقابلها نظم معيّن لمعطيات التجربة. فاللغة أداة اتصال يجري تحليل الخبرة البشرية بموجبها لدى كل جماعة من الجماعات بشكل مختلف عن تحليل هذه الخبرة لدى جماعة أخرى» (مارتينه). فإذا قال فيلسوف مثل ماسون ـ أورسل «إن كل مجتمع يستمدّ منطقه من ضروب التعليل الذي يستلهمها من نحو كلامه».

(«Chaque société a pour logique les raisonnements que lui inspire la syntaxe de son langage»).

أكد هذا القول فيلسوف آخر بقوله: «إن كل شعب من الشعوب يستوحي منطقه من نحو كلامه» (م. كوهن) («Chaque peuple a la logique que revèle la syntaxe de son langage») ثم وُجد فيلسوف ـ ألسني يقول: «إن العالم لا يُفهم ولا يُعقل من قبل

(49) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**.

الإنسان بواسطة اللغة، بل إن نظرته للعالم وطريقة عيشه لهذه النظرة محكومان مسبقاً باللغة» (كاسيرر).

وكان بنيامين لي وورف من أوائل المشدّدين على الاتجاه المذكور في فهم علاقة اللغة بالعالم حين قال: «اللغة قبل كل شيء تصنيف معيّن وإعادة نظم معينة لهذا السيل المتدفق من الخبرات الحسيّة المعيوشة. إنها تصنيف وإعادة نظم يؤديان إلى ترتيب العالم ترتيباً مخصوصاً» (هل سبق أن لفت انتباهنا هذا «الترتيب المخصوص»؟). مما يعني، أن المراقبين للظواهر الخارجية الواحدة لا يستخلصون منها خلاصات واحدة إذا كانوا يتكلمون لغات مختلفة اللهم «إلا إذا كانت الخلفية اللغوية لفكرهم متشابهة، أو إذا اشتُغل على جعلها متشابه بصورة أو بأخرى».

5. 3. وإذا شئنا أن نواجه صعوبات الترجمة في ضوء الأبحاث الحديثة، فلا بدّ لنا أن نعترف أيضاً أن اللغة، وإن كانت في تغيّر دائم، فإن وتيرة تغيرها وتطورها أبطأ من وتيرة التغيّر الذي ينشأ في عصورنا هذه عن سرعة وتيرة اختبارنا لشؤون العالم واحتكاكنا بمجرياته. إذ إن هذه المتغيرات لا تنعكس انعكاساً تلقائياً على اللغة. فنحن ما نزال نقول «أشرقت الشمس وأغربت» بعد مضي قرون على نظرية كوبرنيكوس واقتناعنا بها. هذا، فضلاً عن أن اللغة تظل تحتفظ بطبقات جوفية من الأشكال التعبيرية رغم أن تجربتنا مع العالم واختبارنا له قد تجاوزا هذه الأشكال على المستوى المعرفي الظاهر[50].

5. 4. وإذا كنا نعتبر مع الأبحاث الألسنية أن اللغة سستام من العلاقات بين عناصرها اللفظية، أكثر مما هي ثبت بالمصطلحات أو قائمة بالمفردات، وأن المعنى ـ وهو العامل الرئيسي، الذي يشغل المترجم، إذ يشتغل على أداء المعاني ـ لا وجود له في قرار اللفظة بذاتها، فإن ترجمة المفردة الواحدة بما يقابلها لا يجدي نفعاً ولا يحلّ مشكلة[51]. ومن ثمّ، فلا بدّ من مواجهة إنشاء الحقول الدلالية، التي تضع المفردة

---

(50) وكما أن كلمتي Surface و Courbe كانتا من المخلفات، التي أعاقت في نهاية القرن الماضي، تطور الرياضيات من حيث استخدامها لهاتين الكلمتين، فإننا نجد في أيامنا هذه أن كلمتي نظام ونسق تشكلان الآن عائقاً في وجه نظرتنا إلى السستام بما هو شكل من أشكال العلاقة، وبالتالي، فهما تشكلان عائقاً في وجه تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية عندنا.

(51) يتطرّق محمد رشاد الحمزاوي في دراسته عن **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة** (دار الغرب الإسلامي، 1988)، إلى تقييم أعمال المجمع، فيصف أحد «مبادىء المجمع» بأنه **قَصَر تحديث العربية على وضع المصطلحات**، التي حصرت بدورها في نطاق المصطلحات العلمية الفنية، (ص 542)، وأن هذه المصطلحات «موضوع نظر لأن فيها من المهجور والمصطنع ما لا يمكن استعماله»، وأن «جلّ =

الواحدة، في كلا اللغتين، ضمن حقلها المخصوص بشكل يميزها عما يسمى مرادفاتها. لكن ذلك لا بدّ أن يُثير مشكلة المشاكل: إذ يبدو أن الألسنيات الحديثة ما زالت ترى أن اللغة تستعصي على السستمة الدلالية، وأن دون بناء الحقول الدلالية في اللغة صعوبات كثيرة، إلخ. ولكن من الذي قال إن تقدّم فرع معرفي ما قد تمّ، دون تذليل الصعوبات التي تعترضه؟ بكلمة: إذا شئنا أن ننتقل بالترجمة من حيّز «الهواية الحِرفية» إلى حيّز البحث المعرفي النظري والعملي، فلا بدّ من مواجهة هذه الصعوبات. بل لا بدّ من مزيد من بلورة هذه الصعوبات وتحديدها ووعيها من خلال المزيد من الأبحاث الألسنية إذا كنا نتوخى رفع التحدّي المطروح على لغتنا وعلى إمكانيات تعبيرها.

6. يُفترض بهذا الجهد أن يُتوّج بإصدار قاموس للعلوم الإنسانية والاجتماعية من شأنه أن يشكّل نقلة نوعية في مجال الترجمة في البلدان العربية، وإسهاماً قيّماً في

---

= المصطلحات الموضوعة في المجمع تتنافس مع مصطلحات عربية أخرى وضعتها المجامع والمؤسسات العربية الأخرى بالعالم العربي» (ص 544).

لكن المؤلف لم يعالج هذه المسألة بالذات: لماذا لا يثبت المصطلح الواحد المقترح في مجمع عربي ما أمام المنافسة التي تأتيه من مصطلحات وضعتها مجامع أخرى؟ ورغم أنه يأخذ على «جيل المجمعيين» كونه «لا يعرف الأطروحات التي وضعها علم اللسان الحديث»، وأنه «لا يستطيع أن يقترح إلا حلولاً وسطاً ليست دائماً مقنعة لأنها رغم ما تدعيه من جرأة لم تتخلّص بتاتاً من التقاليد الثقافية والسياسية والاجتماعية والتربوية، التي خلقتها، وبالتالي فإن تلك الحلول مستمدة من اعتبارات ثقافية وعاطفية، وبالخصوص من خشية تحمل مسؤولية التجديد الخطيرة، التي تستوجب القطيعة بينها وبين التراث الثقافي» (ص 179)، نقول رغم ذلك، لا يشير المؤلف إلى معالم هذه «القطيعة»، ولا إلى البدائل أو الاحتمالات، التي تخرج عن «قصر تحديث العربية على وضع المصطلحات». من بين الأمثلة، التي يعطيها المؤلف على «تنافس» المصطلحات، مثال Structure، إذ يقال بإزائها: بنية وتراكب (ص 544). إن هذه اللفظة تصلح بالفعل كمثال على عقم ترجمة المفردة بمفردة أو المفهوم بمفهوم. فقد سبق لفنسان مونتيل أن احتج على ما أسماه «الفوضى الدلالية» في اللغة العربية L'anarchisme sémantique على حد قوله: إذ تترجم Structureبـ جهاز وهيكل ونظام، إلخ. . (L'arabe moderne, Paris, 1960, P. 360) فوجد أناساً ـ لا علاقة لهم بالتقاليد مبدئياً نعني أنور عبد الملك ـ ينبرون للردّ عليه بالقول إن ليس ثمّة فوضى على الإطلاق. فترجمة Structure، هي «تركيب» في نظر عبد الملك «ولا مجال لترجمتها بهيكل أو جهاز أو نظام». . وذلك «منذ أن انخرط المثقفون الماركسيون في الشرق بمعركة التحرير والبناء القومي ودرجوا على استعمال التركيب العلوي بإزاء supra structure، والتركيب الأساسي بإزاء «Infrastructure (La dialectique sociale, P.U.F., 1972, P. 95 note 34). آخر معلومة نزجيها للأستاذ عبد الملك: في ترجمة كتاب **الكلمات والأشياء**، لـ ميشيل فوكو، التي صدرت مؤخراً، نجد كلمة بنية إزاء structure (ص 125)، ثم نجد كلمة بنية بإزاء organization (ص 177). أما التعليق على هذه «الفوضى الدلالية» ـ حتى نعيد الاعتبار لعبارة مونتيل ـ فأمره طويل. (انظر: **الكلمات والأشياء**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989).

إكساب اللغة العربية لياقة تعبيرية حديثة. لكن إنتاجه يقتضي هنا الإشارة إلى مسألتين:

الأولى: تتعلق بالفترة الزمنية اللازمة لإنجازه، أي زهاء العقد من الزمن. ومبرّر ذلك هو أن القيّمين عليه يُفترض بهم أن يكونوا ترجموا خلال السنوات العشر القادمة عدداً من الكتب في فروع الإنسانيات والاجتماعيات يناهز المائة كتاب. كما يُفترض أن تكون ترجمة هذه الكتب، على النحو الذي يدّعي المشروع أنه بلور ملامحه النظرية، مصحوبة بحلّ العديد من المشكلات المتعلقة بالتعابير والمفاهيم والمصطلحات، التي تطرحها الترجمة عن الفرنسية (وربما عن الإنكليزية). هكذا يكون قد توفر لقرّاء العربية نصوص محدّدة جرى استعمال المصطلحات والتعابير فيها، بحيث يصبح بوسع القاموس العتيد أن يتناول المصطلح أو المفهوم ضمن سياقه الذي ورد فيه بالكلام العربي، فلا يعود التعريف بهذه المفاهيم والمصطلحات كلاماً مجرّداً أو مسلوخاً عن أوجه استعمالها الفعلية.

إن هذه الطريقة تذكرنا بطريقة ليتريه الفرنسي. لكنها تذكرنا أيضاً بطريقة ابن منظور في **لسان العرب**. فهذان القاموسان يعتمدان التعريف بالمفهوم والمصطلح الواحد استناداً إلى نصوص بعينها أو سياقات بعينها جرى اختيارها من ضمن كل ثقافي معلوم كأمثلة على ورود المصطلح فيها. لكن ابن منظور، مثلاً، يضع اللفظة التي يريد التعريف بها ضمن إطار الكلام الذي ورد في النص القرآني، أو في نص الحديث النبيوي الشريف، أو في النصوص الشعرية المأثورة، أو ذات الدلالة. فإذا شئنا أن نجد سبيلاً إلى تحديث كلامنا في مجال الإنسانيات والاجتماعيات، فلا بد لنا من أن نوجد **كُلاً معرفياً متكاملاً ومتجانساً** يصلح لأن يكون بمثابة المرجع لتعريف ألفاظنا ومفاهيمنا بالاعتماد على نصوصه. لذا يتعذر إنجاز قاموس للاجتماعيات والإنسانيات في ثقافتنا العربية الراهنة، ما لم تكن هذه الثقافة قد أوجد قبل ذلك هذا الكل المعرفي المتكامل والمتجانس، الذي نزعم أن مشروع الترجمة سيعمل على توفيره، (وعلى تطعيمه بالكتب المترجمة والمؤلفة، التي تتجانس مع توجهاته وطريقته). هكذا لا يعود تفكير الطالب أو المترجم في المصطلح الواحد تفكيراً فيه بوصفه لفظة بأمّ رأسها، بل تفكيراً عليه من ضمن أوجه استعماله الفعلية كما وردت عند المفكرين الذين ابتدعوه أو أضفوا عليه فهماً مخصوصاً في كتاباتهم ونصوصهم، بحيث لا يُسلخ المصطلح عن هذه الكتابات والنصوص.

أما المسألة الثانية. فتتعلق بطبيعة هذا القاموس من حيث انبنائه على الحقول الدلالية، وهذه مسألة لم تطرح حتى الآن من الزاوية العملية ـ فضلاً عن أن طرحها

النظري لم يستوفِ كل جوانبها. ومن الثابت أنه لم يُنتج حتى الآن قاموس مبنيّ على هذا النحو. إن القواميس الثنائية اللغة قد تلبي حاجات كثيرة، لكنها لا تلبي حاجات الترجمة، خصوصاً بالنسبة للغة كلغتنا تعاني في هذه المرحلة من «الفوضى الدلالية». فإذا صحّت القاعدة، التي نبني عليها نظرتنا إلى الترجمة، فإن بناء القاموس على ترجمة اللفظة الواحدة بما يقابلها في العربية، لا يفي بغرض الترجمة حتى ولو اعتمد هذا القاموس إيراد مجموعة من المفردات المرادفة للفظة المذكورة.

إن بناء القاموس على الحقول الدلالية يقتضي وضع المفردة الواحدة ضمن حقلها الدلالي، أي التعريف بها (ضمن سياقها، كما أشرنا في النقطة الأولى)، بحيث يجري تمييزها في الوقت نفسه من قريباتها ومثيلاتها. وطبيعي أن يكون التعريف عندئذٍ تعريفاً بعناصر الحقل الدلالي مجتمعة.

أما إنتاج الحقول الدلالية الثنائية (فرنسي ـ عربي)، فعملية لا بد أن تكون مرافقة ومساوقة لإنتاج النصوص المترجمة، وأن تتقدّم بتقدّمها. فهذه مسألة لا تحلّ دفعة واحدة، بل تتوقف على مدى تقدّم العمل في النصوص المترجمة. ونعتقد أن إنتاج حوالى المائة كتاب كفيل بأن يذلّل الصعوبات تباعاً إذا صير في الكتاب الواحد إلى حلّ مشكلة عدد معين من الحقول الدلالية، التي كانت ترجمة الكتاب فرصة أو مناسبة للبحث فيها، باتجاه اتخاذها مادة من مواد القاموس العتيد.

مثال ذلك: إن ترجمة كتاب **الإناسة البنيانية** لـ كلود ليفي ستروس، لا بد أن تطرح مشكلات تتعلق بالمصطلح Des problèmes des lexique من مثل لماذا ترجمنا Anthropologie بـ إناسة و Structurale بـ بنيانية وليس بـ بنيوية (Structuralisme). إن معالجة هذه المشكلات المتعلقة بالمصطلح من الزاوية الصرفية، مستقلّة عن معالجة المشكلات ضمن الحقول الدلالية: فترجمة الكتاب المذكور، تطرح حلّ مشكلة مفاهيم من نوع Permutation و Commutation مثلاً (مع ما يُشتقّ عن هذين المفهومين: Permuter, Permutabilité, Permutable, Commutabilité, Commutable، التي تعالج بوصفها مشكلة صرفية). لكن هذين المفهومين يستدعيان على الفور مشكلة مفاهيم أخرى مستعملة فيه وهي على صلة وثيقة، من حيث الدلالة، بالمفهومين الآنفي الذكر: Permuattion والـ Commutation تستدعيان الـ Substitution والـ Transformation والـ Changement والـ échange، إلخ . . .، مما يفرض على المترجم أن يضع نصب عينيه على الدوام معالجة إحداها بالعلاقة مع معالجته لكل العناصر الأخرى. ولا مجال

لذلك إلا بإنشاء حقل دلالي لها يشتمل عليها جميعاً. وذلك، لا فقط من أجل الحفاظ، ضمن ترجمة الكتاب الواحد، على تمييز كل عنصر من العناصر الأخرى (وهي عملية لا بد من الانتباه إليها انتباهاً مضطرداً تحت طائلة الإخلال بتركيبة الكتاب بأسره والوقوع بالفوضى الدلالية)، بل أيضاً لعدم استعمال اللفظة الواحدة مكان اللفظة الأخرى في أي مكان آخر، ما دام المؤلف يحافظ على ثبات استعماله لها على امتداد الكتاب.

إن حلّ مشكلة Permutation وCommutation يستدعي إذن، أن تجمع سائر الألفاظ المسمّاة مرادفة لها. وقد يصل مجموع هذه الألفاظ إلى عشرة أو عشرين. وليس من الضروري أن تكون هذه الألفاظ جميعاً مستعملة في الكتاب. يكفي أن يكون مستعملاً منها خمسة أو سبعة. لكن حلّ مشكلة هذه السبعة يحل في الوقت نفسه مشكلة الألفاظ الباقية، مما يختصر عدداً من المشقّات في عملٍ لاحقٍ. عندما تجمع الألفاظ ضمن حقلها الدلالي يتبيّن للمترجم عقم العملية، التي تتلخّص بترجمة اللفظة الواحدة عبر استنسابه لفظة عربية لها. لأنه إذا ترجم permutation بـ استعاضة، فسرعان ما ستحتج لفظة substitution مطالبة بحقها أن تكون الاستعاضة من نصيبها. أولاً، بداعي مرور الزمن، وثانياً، بداعي المناسبة والتجانس الأفضل. وإذا استنسب لـ permutation كلمة تبادل أو مبادلة أو تعديل أو تحوير (على نحو ما يقترح قاموس **المنهل**)، فإنه سرعان ما سيصطدم بألفاظ أخرى أحق بهذه الألفاظ: فـ تبادل أولى بـ échange، وتعديل أولى بـ modification، وتحوير أحق بـ altération وإذا قلنا تغيير في مقابل modification لا يعود بوسعنا استعمالها بإزاء changement (الأمر الذي يقع فيه قاموس من نوع المنهل عندما يقترح modification لـ تغيير ثم تغيير لـ changement).

والأرجح أن تثير مسألة الحقول الدلالية صعوبات لا يمكن التكهن بها منذ الآن. وقد تتعلّق هذه الصعوبات ـ في المثل الذي اخترناه ـ بأمور صرفية تقتضي معالجات ورجعات إلى النحو العربي في مختلف تشعباته: كأن يضطرنا الاشتغال على المصدر من تبادَلَ (تبادلاً) واستبدل (استبدالاً) إلى الاشتغال على الفروقات الدلالية بين تفاعل (تفاعلاً) واستفعل (استفعالاً)، إذا شئنا أن نخصّص التمييز بين permutation و substitution بالتمييز بين التعارض (تفاعل) والاستعاضة (استفعال). والكلام عن تفاعل (تفاعُلا) قد يستدعي الكلام عن تفاعَلَ (تفعّلاً) إذا شئنا أن نميز بين التبدّل والتبادل [variation و échange]، حيث يتضح أن وحدة الجذر لا تفي من بُعد الشقّة عند تمييز المعاني، أو بين التفعّل والتفعيل (وهو فرق لا وجود له بالفرنسية مثلاً) في حال كلمة transformation: فهي بالفرنسية تحوّل وتحويل في آن معاً. مما يدع للباحث

العربي أن يرصد في التحوّل عملية ذاتية وداخلية، بينما يرصد في التحويل عملية إرادية وخارجية، ويستغل هذا الفرق لحل مشكلة transformation و transfert. . .

باختصار، إن حلّ مشكلة permutation و commutation تستوجب جمع الكلمات التالية: substitution, variation, changement, transformation, altération, modification, transition, délplacement, transposition, échange, mutation, déformation, évolution, amélioration, novation etc...

في حقل واحد قد يطلق عليه اسم حقل «التغيّر» الدلالي. وطبيعي أن تكون كل واحدة من هذه الألفاظ على علاقة بشكل أو بآخر بحقل دلالي آخر، على نحو ما ذكرنا في معرض الحديث عن حقل الخوف. لكن حلّ هذه المشكلة، أي مشكلة اتصال الحقول الدلالة عبر اشتراك بعض عناصرها في أكثر من حقل، يعني إنجاز القاموس برمّته، إذ إنه يكون قد استوفى معالجة سائر الخروم، التي تتكوّن منها شبكة الكلام في العلوم الإنسانية والاجتماعية. لكنه في هذه الحال، يكون في صدد اعتبار الكلام المذكور شبكة (شبكة مترامية الأطراف ذات خروم واسعة أو ضيقة مقابلة لعدد عناصر الحقول الدلالية) لا ثبتاً بألفاظ أو قائمة بمصطلحات.

## المراجع


- ابن جني: **الخصائص**: دار الهدى للطباعة، والنشر، بيروت، د. ت.
- ابن سيده: **المخصص**: دارالآفاق الجديدة، بيروت، د. ت.
- ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، 1970.
- أبو بكر الرازي: **الفروق بين الأمراض**، معهد التراث العلمي العربي، دمشق، 1978.
- أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، د. ت.
- أبو هلال العسكري: **الفروق في اللغة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983.
- أبو هلال العسكري: **كتاب الصناعتين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.
- أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة. .**، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- (جماعي): **واقع الترجمة في الوطن العربي**، أليسكو، تونس، 1985.
- (جماعي): **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.
- عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، تحقيق: هـ. ريتر، استانبول، 1954.
- عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، دار المعرفة، بيروت، 1978.
- كلود ليڤي ـ ستروس: **الإناسة البنيانية (الثاني)**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

- Dumont, Louis: Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Mouton, 1971.
- Foucault, Michel: Les mots et les choses, Gallimard, 1966.
- Hall, Edward: La danse de la vie, Seuil, 1984.
- Jakobson, Roman: Essais de linguistique générale, T.I. Minuit, 1978.
- Mounin, Georges: Les problèmes théoriques de la traduction, Gallimard, 1963.
- Lévi-Strauss, Claude: Introduction à: Sociologie et anthropologie de Mauss, P.U.F., 1978.
- Saussure, Ferdinand de: Cours de linguistique générale, Payot, 1960.
- Whorf, B.L.: Anthropologie et linguistique, Gonthier, 1969.



# الملاحــق

# ثورة الفأس(*)

ألفرد مترو

ترجمة: عبد اللطيف قطيش

في الآونة الأخيرة، اكتسبت، كلمة «ثورة» دلالة بالغة الاتساع. فصارت تطلق على كل ابتكار تترتّب عليه تغيّرات اقتصادية، وتحولات مجتمعية، على قَدْرٍ من الشمول. فمن ذلك يجري الحديث عن «الثورة النيوليتية» التي تمتاز بالانتقال من اقتصاد القنص واللقاط، إلى حياة المزارعين المستقرّة. كما أن اقتناء المعادن ـ النحاس، والبرونز، ومؤخراً الحديد ـ قد أحدث انقلاباً في المجالات كافة، التقنية منها والمجتمعيّة، على حد سواء. وقد أتاحت لنا أبحاث علماء الآثار الذين قاموا بها بدأب لا يعرف الكلل، أن نَقْدِرَ أهمية «ثورة المعادن»، تلك التي بدّلت نمط الحياة لدى أجدادنا تبديلاً عميقاً. وقد تكونت لدينا فكرة غائمة عن التحولات المجتمعية التي أسفرت عنها تلك الثورة، من خلال بعض التفاصيل التي توفرت لنا، كخطط بعض القرى والمدن ومتاع الموتى. وفي هذا النطاق أيضاً، تأتي النياسة الوصفية، لتعضد علم الآثار، وتشدَّ من أزره. فقد أمكن، في منتصف القرن العشرين، وصف سلسلة المفاعيل التي نجمت عن الظهور المفاجىء للمعادن، في مجتمع العصر الحجري، ودراستها، وتقويمها. وحتى إذا لم تتماثل الظروف التي تمّ فيها الانتقال من عصر إلى آخر، بالظروف التي يتيح لنا عصر ما قبل التاريخ أن نستشفها، فإن سلوكَ من عاشوا في العصر الحجري الجديد (النيوليتي) لا ينبغي له أن يختلف اختلافاً أساسياً، عن سلوك أولئك الذين اجتثوا غاباتنا، واستصلحوا أرضها. وتوضح المفاعيل، المفيدةُ منها والضارةُ، الناجمةُ عن امتلاك بضعة فؤوس من الفولاذ، بما فيه الكفاية، التأثير الذي تُحدثه التقنيةُ في مختلف أشكال الثقافة، وذلك بأفضلَ مما يفعله أيُّ استدلالٍ آخر. كما أنها تُظْهِر العلاقة المتينة التي تجمع بين العناصر التي تتكون منها.

وإذا ما التفتنا إلى المجموعات البشرية التي ما تزال تعيش في عزلة إلى اليوم، في أميركا

(*) La révolution de la hache par Alfred MÉTRAUX Diogène, No. 25, 1959.
نشرت في مجلة الفكر العربي، عدد 45، آذار 1987.

الجنوبية، وغينيا الجديدة، واستراليا، والتي ما تزال تستخدم أدوات شبيهة بأدوات العصر النيوليتي، فإنه ستتبلور لدينا فكرةٌ واضحة عن شروط العمل في العصر الحجري. والحال هذه، فإن معظم الشعوب التي تُظْهر شغفاً باقتناء الأدوات المصنوعة من الحديد، تقطن المناطق ذات المناخ المداري، وتحرق أشجار الغابات، وأعشاب الحقول، لتزرع مكانها زراعة متنقلة. وبخلاف ما هو شائع، فإن تلك المناطق غير ملائمة للزراعة بصورة عامة. ذلك بأنه من المعروف، أن التربة المدارية تربة فقيرة. فالمواد الكيميائية التي ترتهن بها الخصوبة تجرفها الأمطار، أو تتحلل بالحرارة المرتفعة، أو تلتهمها الحشرات. أما الأرض الزراعية التي اجتثت منها الغابات، وتَخَصَّبت بتراكم فضلات النباتات، فإنها الأرض الوحيدة التي تتوافر فيها طبقة من التربة العضوية، ملائمةٌ لنمو الدرنيات، والحبوب، وهما الأساس في تغذية السكان القاطنين فيها. لكن هذه التربة ما أن تتعرض للشمس ولتقلبات الطقس، حتى تفقد، بسرعة، شيئاً من خصوبتها. وهذا ما يقتضي اجتثاث مساحات جديدة من الغابات، كل سنتين أو ثلاث سنوات. ففي المناطق المدارية تتلخص الحياة في كونها استيلاء على الغابات. فالقاطن في المناطق المدارية يخوض هذا الصراع المتجدد باستمرار، وهو سيِّءُ العتاد والتجهيز. فالفأس الحجرية، وهي الأداة الزراعية بامتياز، أداةٌ ناقصة، بعيدةٌ عن الاكتمال. فهي تُشَرِّم الألياف وتمزقها، أكثر مما هي تقطعها. ومن جهة أخرى، فإن حد الفأس يتثلم بسرعة، أو ينكسر. وليس أدلّ على ذلك من كسور الفؤوس العديدة التي تم التقاطها في الحدائق القديمة. وحيث إن مساحات واسعة من أرض الأمازون قد تكونت، في الأصل، من الطمي، فهي لذلك خالية من الأحجار. وهذا ما أجبر الهنود على تنظيم حملات حقيقية للاستحصال على حاجتهم منها. أما صقل الأحجار، وهو عمل ليس طويلاً بالقدر الذي افترضوه في البدء، فإنه يتطلب، مع ذلك، بضعة أيام. وبالنظر إلى ما يقتضيه الأمر من تركيب مقبض ثابت للفأس فإن ذلك يستوجب، فضلاً عن المهارة، استخدام مواد أخرى. وهذا ما يتطلب، بالتالي، التقاطها وجمعها وهي: الألياف والصمغ والشمع.

وعندما يتصدى سكان تلك المناطق لقطع شجرة ضخمة في الغابة فإنهم يعمدون إلى تبسيط مهمتهم باللجوء إلى حرق الجذع بنار خفيفة، من أجل أن يسهل عليهم اجتثاث الخشب المحروق. ومن جهة أخرى، فإنهم يختارون الأشجار التي يقطعونها بحيث يؤدي سقوطها إلى سقوط أشجار أخرى مجاورة لها وأقل مقاومة منها. أما الغابات ذات الشجيرات الصغيرة، فإنهم يجتثونها، إمّا بضربات الهراوي، أو بجمع ما تَعَرَّش من النباتات بالأيدي.

غير أن فأساً بسيطة من الفولاذ، تقوم بإنجاز هذا العمل نفسه بسرعة متناهية. فالحائز على هذه الآلة العجيبة لا يدّخر الجهد وحسب، وإنما هو لا يخشى شيئاً غير الأمطار تفجؤه وهو لما يُتمّ عملَه بعد. فكل وتيرة الأعمال الزراعية تتغيَّر عندئذ وتتبدّل. فالمالك للفأس الفولاذية يكسب وقتاً، ويقدر، إذا شاء، أن يزيد مساحات جنائنه. والمحاصيل الأكثر وفرة

تُبعد خطر المجاعة، وتضائل نسبة الوفيات بين الأطفال. والجماعة، وقد تكاثر عددها، تغدو مصدر قلق وخوف لجيرانها. كما أن وجودها يصبح أكثر ضماناً واطمئناناً. ولم يفت الهندي إدراك هذه السلسلة من المفاعيل والنتائج، وهو يُعْمِلُ فأسه الفولاذية التي استحوذ عليها، في جذع شجرة.

طارت شهرة «المعدن العجيب» سريعاً في غابات أميركا المدارية وسهولها، حتى قبل أن يدخلها البيض. وقد أخذت الدهشة موظفي «قسم حماية هنود البرازيل» الذين عملوا، في مجرى هذا القرن، على إخماد ثورة العديد من القبائل التي استمرت على عدائها لهم، عندما عثروا في حوزة تلك القبائل على فؤوس ومُدًى جاءتهم من مبادلات أجروها مع قبائل أخرى، أو من أسلاب غنموها، في بعض غزواتهم. ومنذ القرن السادس عشر، كان امتلاك الحديد أحد أسباب النشاط الحربي لدى الهنود. ومنذ بضع سنوات، وكنت آنذاك في رحلة إلى سانتا كروز في سييرا، توافرت لديّ معلومات عن الهجمات التي قامت بها قبائل يانيغوا Yanaigua وتسيراكوا Tsirakua ضد المستعمرين المقيمين على حدود أراضيهم، أو ضد قوافل العربات التي تخترق جنوب مقاطعة تشيكيتوس. وفي جميع الأحداث التي رويت لي، كان الهنود يستولون، ليس على الآلات القاطعة وحسب، بل وعلى كل قطعة من الحديد، تاركين كل ما عداها من أشياء أخرى. حتى أنهم كانوا ينزعون المسامير من البيوت والعربات التي يستولون عليها. كما أن هنود موجو Mogo في بوليڤيا الشرقية، تحولوا عمّا كانوا عليه من مزارعين هادئين وُدَعاء، إلى قناصين يصطادون العبيد لحساب الاسبانيين، ليكسبوا بذلك ما يشترون به الفؤوس والمُدَى. وبعض قبائل تشاكو Chaco يتخلون عن حريتهم ولا يتخلّون عما بحوزتهم من أدوات حديدية. وإذا ما حصلت إحدى القبائل على أفؤس أو آلات لقطع الأدغال، فإنها تتعرض، أحياناً، لهجمات جيرانها الذين يفتقدون مثل تلك الأدوات. وقبائل كونيبو Conibo في يوكايلي Ycayali، كانوا قد هددوا بالتمرد، وبقتل المبشر لديهم إذا هو ما استمر في توزيع الأدوات التي يرغبون في الاحتفاظ باحتكارها لأنفسهم، على هنود آخرين.

لقد خلق الحديد لدى أولئك الذين اكتشفوا طرائق استعماله طغياناً لا يقهر. وما أن عرف المعدن حتى ولّى العصرُ الحجري إلى غير رجعة.

إن النجاح الذي لاقاه، في الأصل، المبشرون اليسوعيين، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إنما ينبغي أن يعزا، بقدر ما، إلى ما في الفأس الحديدية من سحر. فعندما انطلق المبشرون في أداء رسالتهم الروحية بين هنود الغابات كانوا على علاقة مع البيض، أو أنهم سمعوا شيئاً عنهم. فهم ما كانوا يجهلون، لا قوة تلك القبيلة الجديدة التي ظهرت فجأة على حدودهم، ولا شراستها. وما غرسه المغامرون الاسبان والبرتغال من حقد وريبة وحذر، في نفوس الهنود عَقَّد مهمة المبشرين وأربكها. غير أن حفنة من الكهنة توصلوا، وليس لهم أي سند عسكري، إلى ترويض قبائل وعشائر، كانت، حتى ذلك التاريخ، تتصدى لمنع

البيض من الانتشار والتوسع، وترفض إقامة أية علاقة معهم. ونادراً ما تساءل المؤرخون عن أسباب هذا النجاح، فهم لم يروا فيه مسألة جديرة بأن تسترعي انتباههم. وبالفعل، أية دوافع قادت الهنود إلى أن يتبنوا موقفاً تجاه اليسوعيين على مثل هذا القدر من الاختلاف، مما عليه موقفهم تجاه البيض الآخرين؟ ولِمَ استقبلوا اليسوعيين كأصدقاء، وارتضوا وصايتهم عليهم؟ أن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست بالأمر اليسير، لقد تيسّر لسياسة اليسوعيين أن تنجح لأسباب شتى. غير أنه إذا ما قرأنا بإمعان وروية تلك الرسائل والتقارير التي تصف بدايات اتصالهم بقبيلة «برية» من القبائل فسيتبين الدور الرئيس الذي أداه الحديد في ذلك النجاح. فأصحاب «الجبة السوداء» هم الذين نشروا ذلك المعدن، وأشاعوه. وهم الذين كانوا عامل الثورة التي أحدثها. وربما كانوا قد استقبلوا بالحماس والفضول نفسيهما اللذين استقبل بهما تجار عصر البرونز عندما وصلوا إلى قرى أوروبا النيوليتية، وهم يحملون آلاتهم القيمة النفيسة.

واليسوعيون الذين كانوا يصعدون إلى أعالي المنابع لأحد الأنهار، في حوض الأمازون، بحثاً عن وثنيين يهدونهم سواء السبيل لم ينطلقوا في مغامرتهم وهم صفر اليدين. ففي حكايات رحلاتهم أشاروا، في غالب الأحيان، إلى الأعطيات الصغيرات اللاتي استخدمت طعماً في صنارة الإيمان، لاجتذاب الصيد، وتلك هي العبارة التي شكر بها الأب أوغسطينوس زاباتا، رئيسَ الرهبانية الذي أرسل له شيئاً من سقط المتاع: «ليجزك الله، يا صاحب السيادة، خير الجزاء بما وفّرته لنا أعطياتُك من سلاح أمكننا أن نكسب به لله شعوباً كثيرين. ذلك بأن السكان الأصليين تستغويهم تلك الأعطيات بما يؤمن معاملتهم لنا بالحسنى. وبعد ذلك يغدو من اليسير علينا أن نُقِرَّ فيهم السلامَ كما نشاء ونرغب». ومن السهولة بمكان أن نلتقط من بين تلك الوفرة من الوثائق التي خلفها لنا اليسوعيون المقاطع الخاصة التي توضح سياسة الهدايا والأعطيات التي «عبّدت الطريق نحو الله».

لقد أدرك الآباء الكهنة ما كان يسبغه عليهم كونهم «أسياد الحديد» من اعتبار وسلطة ومهابة فأنشأوا أكواراً للحدادة في كثير من بِيَعِهم ليجتذبوا إليها الهنود، ويحتجزوهم فيها. «هذه الأكوار للحدادة ـ كما كتب واحد منهم ـ كانت خير إعلان لنا وعنا. فقد افتُتِن بها، وانجذب إليها، أولئك البدائيون البريّون الذين ارتهنت حياتهم، وتعلّق وجودهم بتلك الأدوات. عنينا بذلك الفؤوسَ والمدى التي يجتثون بها الغابات، ويستصلحون أرضها، ويغرسونها بالنبات الذي منه يغتذون، وبه يبتنون أكواخهم. والصنانير والأسنة التي بها يصطادون ويقنصون، وآلات حديدية أخرى هي على غاية من الاعتبار والتقدير لديهم. وهم يتوافدون من جميع الجهات، ومن مسافات تزيد على مئتي فرسخ ليصنعوا آلات لهم، أو يصلحوا ما تخرَّب منها». وفي كل مرة همّوا فيها بالعصيان أقعدهم عن ذلك خوفُهم من افتقاد تلك المنافع وخسرانها. وكذلك هو حال الهنود الآخرين الذين تمردوا، فلم يعفوا عن غير

الحدادين ومحترفاتهم. وهكذا، فإن هنود پيرو Piro في يوكايالي لم يقتلوا الأب ريكيتر Ricketer إلاّ عندما اطمأنوا كل الاطمئنان، إلى معرفتهم باستخدام محترف الحدادة، دونما حاجة إليه. وفي الفترة ذاتها، كان يسوعي آخر جاراً لريكيتر، قد امتدح الحديد الذي «يتيح لنا المجال لأن نصطنع منه الأصدقاء». ثم نصح لزملائه في أن يكونوا مقتِّرين في أعطياتهم منه، كي لا يحسب الهنود أنه يُحصد من الحقول.

وعلى الرغم من أنه كان من السنن أن يعزا إلى العناية الإلهية ذلك الحماس الذي تبديه بعض القبائل تجاه الديانة المسيحية فإن المؤرخ الرسمي لبعثات التبشير في أعالي الأمازون، الأب شانتري اي هيريرا، لم يتردد في القول: «إنه من النادر في الحالات أن تكون الحكمة الإلهية هي التي اجتذبت الهنود إلى ديانتنا ـ وكانوا لا يسمعون بها إلا قليلاً. وإنما هم اعتنقوها لأسباب مادية غالبة. فلم يكن في وسعنا أن نفعل شيئاً لولا تلك الفؤوس التي قمنا بتوزيعها».

واليوم أيضاً فإن موظفي «قسم حماية هنود البرازيل» يعمدون، بواسطة الفؤوس والأزاميل، والآلات الخاصة بقطع الأدغال، التي يعرضونها على الدروب الضيقة التي ترودها الجماعات العدوّة، إلى السعي لعقد صلات مع الهنود، وكسر إرادة المقاومة فيهم. وبمقابل العملة ذاتها يشتري الأناس حق الإقامة بين ظهرانيهم في إحدى القبائل، وحق التقاط المعلومات وجمعها. وفي إحدى الدراسات حول استيعاب الهنود البرازيليين التي أعدها الدكتور دارسي ريبيرو Darcy Ribeiro، لمنظمة اليونسكو، يعود بنا الباحث إلى تلك اللحظة الخطيرة من تاريخ البشرية التي زال فيها العصر الحجري وانقضى. وهذه هي خلاصة ما رواه هنود تشوكلنغ Chokleng في البرازيل الجنوبية، لأحد موظفي «قسم الحماية»، عن أول لقاء لهم بالبيض، واكتشافهم الحديد.

راح هنودٌ في تشوكلنغ في الغابة يقنصون، فراعهم أن يروا درباً ليست على شاكلة دروبهم، فحاروا، بذهول واستغراب، في شأن الطريقة التي أُزيلت بها الأشجار التي كانت تسدُّ مواطيءَ الأقدام: فلا هي لُويت، ولا هي ثُنيت، وإنما قُطعت. انكب الهنود على الأشجار يتفحصونها، وبعدما قلبوا الأمر على وجوه شتى، طفقوا يسعون بحثاً عن كائنات عجيبة لا بدّ أن تكون هي التي قطعت الأشجار بمثل هذه الطريقة الغريبة. راحوا يتقصّون الدربَ، فإذا بهم يعثرون على ما هو أمرُّ وأدهى: شجرةٌ ضخمةٌ قطعت. تحلقوا حول الجذع يرون إلى وجهه المستوي المسطح، وكأن خبلاً قد مسّهم، وغير بعيد منه أمر آخر يبعث على انشغال البال: آثار في الرمل لم يمكنهم نسبتها إلى ما يعهدونه من حيوانات. وتتبعوها باحتراس وحذر إلى أن أفضت بهم إلى منفرج في الغابة حيث هناك كوخ أبيض، تجلس حوله كائنات بشكل الإنسان، وإن كانوا بخلاف كل من يعرفونه من بشر. عقدوا العزم على مهاجمتهم عند الفجر. غير أن نفاد الصبر استبد بهم، فإذا بجميع البيض قتلى قبل شروق

الشمس. وساعتئذ، توزع الهنود يبحثون عن الآلات التي أعطت نتائج بمثل ذلك القدر من الغرابة المدهشة. فجمعوا ما عثروا عليه من فؤوس وسيوف لجزِّ الأدغال. وبادروا إلى تجربتها في الحال. وفي اليوم التالي، تبين لهم أن ضحاياهم رجال أشاعر(*)، جلودهم غريبة، وأرجلهم دست في أكياس. ولكي يتمكنوا من تفحص أجسادهم بروية فقد نزعوا ثيابهم، وعلقوا الأجساد على عصيّ طويلة. وأخضعوا للفحص الدقيق كل الأشياء التي عثروا عليها في المكان. وعندما لم يهتدوا إلى طريقة استعمال القدور حطموها. ثم غادروا المكان بعدما شجّوا جماجم القتلى لكي يحولوا بينهم وبين أن يبعثوا من جديد. ولم يأخذوا معهم غير الآلات الحديدية.

وفي طريق العودة، جربوا الفؤوس والمدى. وإذْ رأوا إلى الأشجار تقطع بسهولة ما بعدها سهولة، ودونما عناء، فإنهم عزوا إلى هذه الآلات قوة غيبيّة. وعندما وصلوا إلى مضاربهم أبلغوا جميع الناس بالنبأ. وأمام القبيلة التي تجمعت أوضحوا الفعالية التي تنطوي عليها تلك الآلات. وما انتهوا، حتى اندفع من كان قد بقي في القرية، إلى المغازي، يتحققون من أمر ما روي لهم. غير أن الذين حازوا على الفؤوس والمدى لم يتمتعوا بها طويلاً، فإذا بهم بين مُثْخنٍ وقتيل على يد الحساد. وطفقت مجموعات من الهنود تذرع المنطقة التي كان قد ظهر فيها أولئك الرجال الأشاعر، أملاً في أن يلتقوا بآخرين، فيسلبونهم آلاتهم الثمينة. وأحياناً تكللت جهودهم بالنجاح، فقتل بيض آخرون، ونهبت مخيماتهم. ولكن هنوداً كثيرين خروا صرعى «الرعود المحمولة»(**) واقترنت الحرب ضد البيض بحروب أخرى لم تكن أقل شراسة، ضد قبائل تناهى إلى علمها أن هنود تشوكلنغ يمتلكون فؤوساً، فأتوا يغيرون عليهم ليسلبوهم إياها.

وما لبث أن أصبح الحديد الذي ما كان لأحد أن يغنمه، أو يحميه، إلاّ والسلاح في يده، رمز الانتصار والشجاعة. وبعضهم ينظرون إليه نظرة احترام وتقدير، خصوصاً إذا ما اقتضى الاستيلاء عليه قتالاً شديداً. وبعدما تم ترويضهم، وإقرار السلم فيهم، فإنه عندما كانت تعطى لهم فؤوس ومدى، هباتٍ وهدايا، كانوا يمثلون الاستيلاء عليها على شكل هجمة حربية. واليوم فإن الأشياء الحديدية التي يمتلكونها بكميات وافرة، قليلاً ما سعوا إلى امتلاكها إلاّ من حيث كونها أمارات غنى وثروة. ومثال ذلك هنود شيكرين Chikrin، فهم لفرط تطلبهم الأزاميل يمتلكون منها مجموعات بحيث أنهم باتوا، بلا شك، وبالنظر إلى أعدادهم الكثيرة، الجماعة البشرية الأوفر غنى بها.

وكان من مفاعيل امتلاك الحديد، أنه زاد من روح القتال لدى هنود تشوكلنغ. غير أن الثقافات التي فتّت في عضدهم، أوْدت بهم، في نهاية المطاف، إلى الخضوع للبيض،

---

(*) كثيرو الشعر ـ المعرّب.

(**) لعل المقصود بذلك، الأسلحة النارية ـ المعرّب.

والإذعان لحمايتهم التي استحالت إلى عبودية. وقد بتنا نعرف اليوم، مقدار ما فعلت تلك الثورة التقنية من تحولات في أشكال أخرى من ثقافتهم، وما جلبته تلك التحولات من تغيير في نظامهم المجتمعي. وبالمقابل، فإنه بفضل عالم الأجناس الأميركي، ألن هولمبرغ Allen Holmberg، صار في وسعنا أن نعرف ما يستجلبه اقتناء أداة على غاية من البساطة، بقدر ما هي عليه الفأس الفولاذية، من نتائج لم تكن بالحسبان، على جماعة بشرية. وما أمكن لهولمبرغ أن يجمعه من مشاهدات وملاحظات، لدى هنود سيريونو Siriono، في بوليڤيا الشرقية، اتسمت بطابع يقرِّبها من مشاهدات وملاحظات عالم في مختبر. لقد عاش فيهم، وقاسمهم شظف العيش، ورحل معهم حينما رحلوا، ووزع علَيهم الفؤوس. وبُغْيَتُه من وراء ذلك أن يرصد ردات فعلهم النفسية، والتحولات التي تستحدث في نمط وجودهم. لقد كانت دراسته اختباراً متأنياً ودقيقاً. ويعتبر هنود سيريونو من بين الهنود الأكثر بدائية في أميركا الجنوبية. فهم يعيشون بصورة رئيسة، من الصيد والقنص، ومن زراعة على غاية من البدائية. وذلك أن أدواتهم في غاية البساطة: عصا يثلمون بها الأرض، وقوس ونبال مفرطة في الطول، مما يجعل استعمالها شاقاً وعسيراً. وإذ هم لم يمتلكوا أدوات حجرية، فإنه لم يكن في وسعهم، إطلاقاً، أن يزرعوا سوى مساحات صغيرة جداً. لقد استحوذ البحث عن الغذاء على كل تفكيرهم، وانصرف إليه كل جهدهم. وما احتسبه هولمبرغ من تغيير ثقافي، إنما بدت تباشيره في اللحظات التي أعقبت تسلمهم فؤوسهم الأولى. وكان هؤلاء الهنود شديدي الشره إلى النخل الكرنبي. ولكن الواحد منهم لم يمكنه، بالحربة الخشبية التي بحوزته، أن يقتلع غير واحدة في اليوم. وهي لا تكفي لسدِّ رمق شخص واحد، بينما أتاحت لهم الفأس أن يحصلوا على ست نخلات وأكثر. في تلك الأمسية من الزمان، باتت مضارب القبيلة في وفرة من الغذاء، وشعور غامر بالفرح. ومن ذلك الحين فصاعداً، لم يعد قطاف النخل يستنزف الجهد والوقت. وحصل ما يشبه ذلك بالنسبة إلى العسل البري الذي يتحلّب هنود سيريونو لمذاقه، بينما كانوا، في السابق، لا يجنون منه، بحربتهم الخشبية، غير النزر اليسير، من تخاريب الشجر، حيث يخبىء النحل أقراص الشهد والعسل، فإذا الفأس تتيح لهم وسائل الاستمتاع بلذاذته. ولكن وفرة العسل كانت لها نتائج وخيمة على تماسك الجماعة. فقد كان مما اعتاد عليه هنود سيريونو أن يصطنعوا من العسل شراباً مسكراً. ولما كثرت لديهم كميات النبيذ تعددت جلسات الشراب. وعندما تلعب الخمرة برؤوسهم من فرط الشراب، كانوا يطلقون العنان لكوامن أحقادهم الدفينة. فالتوزيع غير المتساوي للفؤوس بينهم، غرس فيهم شعوراً عميقاً بالتحاسد. فالذين لم ينالوا منهم فأساً، كانوا يغتنمون فرصة الأعياد لتحقير الذين هم أوفر حظاً، بل وحتى لقتلهم. وانتهى المطاف بأن فسدت العلاقات بين العائلات والأسر، وتحطمت وحدة القبيلة.

ومنذ العام الأول، راح هنود سيريونو الذين امتلكوا فؤوساً يكثرون زراعاتهم، فكادت

تغمرهم محاصيل الغلال التي جنوها. وانكبوا، في البدء، على الغلال يلتهمونها كلها، حتى أصابهم مرض التخمة. ثم أخذوا، بعد ذلك، وخلافاً لعوائدهم، يقايضون فائض محاصيلهم بطرائد الصيد من العائلات الأخرى الأقل حظوة وغنى. وهكذا شهدنا ولادة التجارة في جماعة لم تكن تعرفها من قبل.

المالكون للفؤوس، وقد توافر لهم القوت والغذاء، لم يعودوا يستشعرون الحاجة إلى أن يهيموا في الغابة، بالقدر الذي كانوا عليه من قبل. وتحولوا إلى قبائل هي على قاب قوسين أو أدنى من التحضُّر. كل ما لديهم من تكنولوجيا أصابه التغيير والتبديل. وعندما استطاعوا أن يبنوا البيوت، ويصطنعوا الأسلحة والأدوات بسرعة، فقد أمكن لكل واحد منهم، أن يستمتع بأوقات فراغ، لم يكن يعرفها من قبل. ولدى تحضرهم، راح هنود سيريونو يعتنون بتربية الماشية، وارتضوا، بفرح، قبول ما كان يعرض عليهم من دجاج.

وعلى الرغم من أن الفأس كانت عاملاً في إيجاد الخلل في النظام المجتمعي، فقد أمكنها أن تكون كذلك مصدراً للتوافق والانسجام فيه. وقد أكد هنود توباري Tupari في ماتو غروسو Mato Grosso للأناس ف. كاسبار F. Caspar، أن العلاقات قد تحسنت كثيراً داخل القبيلة، منذ أن استحصلوا على الفؤوس، فهم يقولون «أمكن للجميع، ودونما كثير من الجهد، أن يوفروا الغذاء لعائلاتهم ولأنفسهم. لم تعد هناك مجاعة، ولا تحاسد، يستثيره النقص في المواد الغذائية. فكل الناس يملأون بطونهم، سواء في ذلك من كان صياداً ماهراً، أم كان غير ماهر. ولكن غير المهرة منهم يغتذون بالنبات أكثر مما يغتذي الآخرون». ومن وجه آخر، فإن نمط الحياة ووتيرتها قد تغيرت من جرّاء ذلك. فالأعياد التي لم يكن يحتفل بها، إلاّ في النادر من المناسبات، غدت اليوم أكثر تواتراً وتكراراً. والحق يقال، فإن تلك المنافع التي كسبها هنود توباري، كلّفتهم غالياً. فمن أجل الحصول على الفؤوس، التزموا بعقود اقتضت منهم أن يشتغلوا في استخراج المطاط، فأصيبوا بالآفات والأمراض التي نقلوها معهم إلى قراهم، ففتكت بخلق كثير من السكان. وعلى الرغم مما تبعثه فيهم النزلات الصدريّة، والالتهابات الرئوية، فإنهم لم يترددوا، مع ذلك، في تعريض أنفسهم لها، يحدوهم أمل واحد هو الحصول على الفؤوس النفيسة.

وأنه لمما يبعث على الدهشة والغرابة حقاً أن نرى إلى جماعة استعاضت عن الحجارة بالحديد، فسقط من ذاكرتها استعمال تقنياتها القديمة، بسرعة لافتة. فاقتناء الفؤوس الفولاذية، إنما عزوه إلى البطل الذي أدخلهم إلى عالم الحضارة. وأنكر كثير من الهنود أن يكون من الممكن قطع شجرة بآلة حجرية، وأنكروا أن تكون فؤوس أجدادهم آلات فيها منافع للناس. فنعتوها بأنها «حجارة الرعد».

حتى الآن استقينا أمثلتنا من قارة أميركا الجنوبية، ومن قبائل ذات تنظيم مجتمعي بسيط نسبياً. فالفأس الحجرية أثرت تأثيراً أبعد عمقاً في الحياة المجتمعية والدينية لجماعات شديدة

التماسك، وذات بنية معقدة. فمن العسير أن نتصور ثورة أكثر شمولاً من تلك التي أحدثتها الفأس الحديدية في قبائل يير ـ يورونت Yir-Yoront في رأس يورك Cap d'York، في استراليا. وقد روى العالم الاجتماعي الأميركي لوريستون شارب Lauriston Sharp، طارحاً هذه المسألة أمام بصيرة قرائه، وحسن فطنتهم، كما لو كانت مشكلة اجتماعية، فقال: إذا كان من المعلوم لدينا الموقع الذي تحتله الفأس الحجرية في البنية الاقتصادية والاجتماعية والدينية والأخلاقية، لقبائل يير ـ يورونت، فما هي النتائج والمفاعيل التي تحصل في مختلف هذه المجالات، إذا ما استبدلنا بالفأس الحجرية فأساً حديدية؟. ويرى هذا الكاتب أن المشكلة تعرض على النحو الآتي: تنتشر قبائل يير ـ يورونت على أرض واسعة في جماعات صغيرة من البدو الرحل، ويكاد كل نشاط تقوم به ينصرف إلى الصيد واللقاط. والفأس هي الأداة الأكثر أهمية من بين أدواتهم البدائية. فلا غنى لهم عنها للتزود بالأطعمة، وبناء المأوى المتواضع، وتأمين أسباب التدفئة. وباختصار، أنها في أساس جميع تكنولوجيتهم. فهي ليست الأداة النموذجية وحسب، بل هي كذلك عامل في التماسك المجتمعي. ولو لم تختف وتسقط من الاستعمال، فلربما لم يسترع دورُها انتباه الأناسين.

لم تعثر قبائل يير ـ يورونت، في بلادها، على الحجارة الضرورية واللازمة لتصنيع الفؤوس، فاستحصلوا عليها من منطقة أخرى بمبادلتها بما لديهم من حراب. وكانت صناعة هذه الأسلحة التي كان يُتخذ ذنب الشفنين البحري بمثابة رأس حربة لها حكراً على القبائل التي تقطن المناطق الساحلية. ونشأت علاقات بين المناطق المنتجة لمختلف هذه الأدوات. وكانت قبائل يير ـ يورونت طرفاً فاعلاً فيها. وكانت المبادلات التجارية، مثلما هو تصنيع الفؤوس، حكراً على الذكور دون الإناث. وقد تطلبت هذه المعاملات شبكة من العلاقات التجارية والسياسية، على حد سواء. وفيها لكل جماعة دور محدد تؤديه. وفي الأعياد الكبرى التي كانت تقام الاحتفالات فيها لإيقاف أشخاص على أسرار الديانة آنئذ، التقى «الباعة» و «الشراة» على هامش الاحتفالات الدينية لمبادلة حجارة الفؤوس بالحراب. وكانت المنافع التي يجنيها الأطراف كافة مما يعقدونه من مبادلات عاملاً في اجتذابهم إلى احتفالات الأعياد.

وعلى الرغم من أن الفؤوس كانت ملكاً خاصاً بالرجال، فإن النساء غالباً ما كنّ يستعملنها، فيستعرنها من أزواجهن وآبائهن وأقربائهن، وفق الالتزام بقواعد بالغة الدقة. وكذلك فإنه ينبغي على الناشئين من الشبان الذين لم ينخرطوا في الدورة التجارية أن يلتمسوا الفؤوس من إخوتهم الكبار، في كل مرة كانوا بحاجة إليها. فقد غدت الفأس رمز الرجولة وعنوان تفوّق الذكورة ونبراس التقدير الذي يُرجى لذوي الأسنان. لقد تعدى دورها الإطار المجتمعي، وتطاول إلى النطاق الديني والأسطورة والخرافة. ومن بين الجماعات التي تتشكل منها قبائل يير ـ يورونت كانت هناك واحدة تدعى «الأغوانة(*) ـ السحاب ـ المضاءة بالشمس»

---

(*) الاغوانة عظاءة أميركية ضخمة، من الزواحف. يتراوح طولها ما بين 90 و180 سنتيمتراً، تعيش بين

«L'Iguane-nuage-éclairé-par-le-soleil» اتخذت الفأس الحجرية، تحديداً، طوطماً لها. وعلى الرغم من أن أجداد هذه الجماعة قد اعتُبروا مكتشفي هذه الأداة، فإن صناعتها لم تكن مقتصرة عليهم، ولكنه، بالمقابل، كان لهم الفضل في إضفاء الطابع الرمزي على استعمال هذه الأداة في الأعياد الدينية. ولإيراد هذه التفاصيل أهميتها: وبالفعل، فبمقتضى مفهومهم للعالم، فإن كل تصرف يأتونه، إنما ينبغي أن يستعيد النشاطات والأحداث التي طبعت نمط حياة الأجداد في مبتدى الزمان، إذ إن الحاضر عندهم ليس سوى تكرار لفترة أسطورية غابرة تقدمت عليه. فتلك هي، إذن، دلالة الفأس الحجرية قبل أن يستبدل بها الحديد، ويحل محلها.

وطيلة هذه السنوات الأخيرة، عمد المبشرون إلى توزيع أعداد كثيرة من الفؤوس الحديد على أفراد قبائل يير ـ يورونت، إما كأجر عن عمل أدّوه في مركز المبشرين، وإما كهبات وهدايا لكسب حبهم ومودتهم. وكان المبشرون يأملون، من وراء ذلك، إجراء تحسين سريع في شروط الحياة للسكان الأصليين. والجماعات البعيدة عن مكان وجود المنشآت الأوروبية لم تتأخر، هي أيضاً، في امتلاك الفؤوس التي حصلت عليها عن طريق المبادلات. وباختصار، فإن الفأس الحجرية توارت واختفت، في قليل من الوقت، ومع ذلك، وبخلاف كل التقديرات والتوقعات، فإن الفأس الحديدية لم تساهم، مطلقاً، في التقدم المادي والمعنوي لقبائل يير ـ يورونت. لكنهم كسبوا، بالطبع، شيئاً ما بالمقابل: قلّ عملهم، فتوافرت لهم أوقات من الفراغ كانت ممتنعة عليهم في السابق. غير أنهم لم ينفقوا هذه الأوقات في إغناء تراثهم الثقافي، بل خصصوها للنوم، ذلك الفن الذي يتقنونه أيّما اتقان».

ولو كانت هذه هي النتيجة الوحيدة التي أسفرت عنها لابتهجنا بذلك. غير أنه، للأسف، كانت هناك نتائج أكثر خطورة، وصلت إلى حد زعزعة البنيان المجتمعي لقبائل يير ـ يورونت. ففي البدء، اختل نظام المبادلات الذي كان يوجد بين مختلف الجماعات اختلالاً كاملاً: فقدت صلات الصداقة والرابطات بين العشائر مبرر وجودها. وتوقفت السلع والمنتجات عن الانتقال من الساحل إلى الداخل، وبالعكس. وتخلّت القبائل والعشائر عن استقلالها بحيث أصبحت خاضعة للمبشرين. وكان هؤلاء المبشرون يوزعون الفؤوس وفق مبادىء بدت غريبة شاذة، وغير مفهومة من السكان الأصليين. فامتلك النساء والغلمان آلة كانت، في السابق، حكراً على الرجال الراشدين، حيث إن حيازتها كانت تعتبر امتيازاً للذكورة، بصورة أساسية. وتضرر الشيوخ والمسنون، بصورة خاصة، من هذه الثورة التقنية. فصار ما هم فيه من تقدم في السن، ومن رتبة في المكانة المجتمعية، مدعاة لابتخاس حقوقهم بالنسبة إلى الشبان الذين كانوا يؤجرون خدماتهم، أو يتهافتون على المبشرين عندما

---

أشجار أميركا الاستوائية وتتميز بذيلها الطويل وبالأشواك اللينة التي تعلو ظهرها وهي تُصطاد طلباً للحمها الأبيض الذي يعد من الأطايب ـ المعرّب.

يعمدون إلى توزيع الفؤوس. وغدا الشيخ والمسنون، وكانوا على غاية من الاحترام والتقدير، خاضعين للنساء والشبان، متخلين بذلك عما كان لهم من حظوة وسلطان. ولأول مرة استعملت كلمة «فأس» بما يفيد نسبة ملكيتها إلى أنثى، مما شكل ثورة لغوية صغيرة. وفقدت الأعياد التي كانت تقام لإيقاف الناس على أسرار الديانة، ما كانت عليه من البهجة والاهتمام. فلم تعد حالة الضرورة تجتذب إليها أولئك الأشخاص الذين كانوا يأتون، في السابق، لشراء الحجارة، أو أملاً بتجارة رابحة. ولقد تأثر نظام القيم الأخلاقية كله بهذا الوضع. كما أن الوجدان الأخلاقي للقبيلة، بكل ما فيه، عانى منه، حيث تقطعت العلاقات التراتبية، وفسدت الصلات بين مختلف فئات الأعمار. وضَمُرَ الإحساس بالملكية، وتكاثرت السرقات والجرائم الأخرى. وقديماً كان في أسطوريات قبائل يير ـ يورونت أجوبة عن كل شيء: فإذا ما استجد تغيير في ثقافتهم كانوا يضيفون فصلاً جديداً إلى إحدى أساطيرهم، بحيث يتم استيعابه في إحدى البنى التقليدية. أما مع الفأس الحديدية فإن إعادة التكيف هذه غدت أمراً مستحيلاً. وأجريت غير محاولة لنسبتها إلى عشيرة يتمثل طوطمها بأشباح بيضاء اللون (بما يجعلها شبيهة بالبيض)، غير أن عشيرة «الأغوانة ـ السحاب ـ المضاءة ـ بالشمس» التي كانت تعتبر الفأس أحد طواطمها، اعترضت، مدعية لنفسها هذا الحق.

واليوم أخذت قبيلة يير ـ يورونت بالانحطاط. فنظامها الطوطمي في انحلال، ونظامها المجتمعي والديني الذي أصابه الاختلال، في تخلف، لعجزها عن التكيف مع هذا القدر من المستجدات. ولم تكن الفأس الحديدية هي وحدها التي أحدثت هذا الوهن والانحطاط في القبيلة، غير أنها كانت عاملاً هاماً في ذلك، وكانت، بمعنى ما، رمزاً له.

إن الأمثلة الثلاثة التي تم عرضها هنا هي، في كثير من الأوجه، حالات نموذجية ذلك لأن اعتماد الفأس إنما تمّ بمعزل عن أي اتصال آخر.

وبصورة عامة، فإنه عندما تتواجه الحضارات المختلفة فإن ما تأخذه الواحدة منها من الأخرى لا يقتصر على تقنية واحدة. ويغدو من العسير عندئذ أن نميز المفاعيل الحسنة مما هي أقلُّ من ذلك. فتبدو لنا مفاعيل استبدال الحديد بالحجارة أولى بالاهتمام بقَدْرِ ما يتعلق الأمر، في جميع تلك الحالات، بعامل ثقافي وحيد، كان يشكل وجوده منفرداً، في داخل المجتمع البدائي، خميرة ثورية. وبوسعنا أن نذكر مكتسبات ثقافية أخرى كان لها، على غرار ما كان للفأس الحديد، تأثير حاسم في مصير شعب. وهكذا، فإن الحصان الذي سبق وجوده قدوم الأوروبيين، في كثير من مناطق أميركا، كان هو أيضاً عاملاً في التحولات الاقتصادية، والاجتماعية، والأخلاقية. فهنود مبايا Mbaya، في غران تشاكو Gran Chaco، كانوا في السابق، أشباه البدو الرحّل، يقتنصون ويلتقطون، على شاكلة أقربائهم الأدنين، هنود توبا Toba وبيلاغا Pilaga، في الأرجنتين الحديثة. وعندما غدوا أسياد الحصان، في القرن

السابع عشر، تحولوا إلى فرسان يسلبون وينهبون. وفي بعض سنوات اقتطعوا لأنفسهم امبراطورية حقيقية.

والانتصارات التي أحرزها هنود مبايا وفرت لهم الكثيرين من الأسرى الذين جعلوا منهم عبيداً. وفي مدى جيل، أو جيلين، أنشأوا، في قلب أميركا الجنوبية، مجتمعاً شبه اقطاعي، يشبه، بما يبعث على الدهشة، المجتمعات السيّدة Herrenvôlker في آسيا وافريقيا. ولم يبق من التقاليد الديمقراطية لقبيلة البدو الرحل شيء يذكر. وشكلت عائلات الفاتحين طبقة ارستقراطية أدهشت الاسبانيين بما تمتاز به من عجرفة وصفاقة. لقد غدت التحولات الثقافية أحد المجالات الرئيسة في العلوم المجتمعية. وفي ردة فعل المفهوم المبسط الذي ساد القرن التاسع عشر، والذي عزا إلى الحضارة مزايا ذاتية جوهرية، لا أحد يماري فيها، فإن النياسين قد أكدوا على المقاومة التي تبديها الثقافات «البرية» والبربرية في وجه الابتداع والتجديد. لكنهم من فرط ما شدّدوا على طابع المحافظة لدى البدائيين، فقد انتهى بهم الأمر إلى ابتداع أسطورة أخرى، هي أسطورة ثبات هؤلاء البدائيين على حال واحد. وبالفعل، فإن ما يسمون بالبدائيين يتأثرون بالأفكار والتقنيات الجديدة بقدر ما نتأثر نحن. فجمود العالم البدائي وثباته على حال واحد إنما هو وهم وتخييل. بالطبع، قد تكون وتيرة تحولاته بطيئة، ولكنها في بعض الظروف التي هي على شاكلة الظروف المبحوثة هنا، تتكشف عن سرعة نادرة. ومهما كانت درجة بدائية الثقافة الواحدة فإنها تولي عنايتها لعدد محدد، قليل بصورة عامة، من النشاطات. ولذلك فإنها على استعداد دائم لأن ترحب بالتجديدات التي تندمج في المجال، أو المجالات، التي تعنيها وتهتم بها. ولقد رأينا ذلك في موضوع الفأس. فهذه الآلة إذ تؤدي دوراً أساسياً في الزراعة التي يرتبط بها معاش القبيلة وقوتها، فإن السكان الأصليين لم يترددوا، إطلاقاً، في الترحيب بها واعتمادها بعدما تأكد لهم تفوق الحديد على الحجر. والتحولات التي تحققناها إنما نجمت عن إبراز اتجاهات موجودة من قبل داخل الثقافة. فرفض تقنية أجنبية يقابله باستمرار افتقاد منفعة، أو استحالة اندماجها في نظام القيم. فكم من أشياء تمّ الترحيب بها في البدء بما هي مدعاة للفضول ومن باب الولع بالغرائب، فما لبثت أن رفضت عندما تبين أنها لا ترضي ذوقاً، ولا تستجيب لتطلّع تقليدي. فمقاومة التغير تتوقف إما على الجهل، وإما على الإحساس بالخوف، وإما على القناعة بأن أمن الجماعة معرض للخطر من جراء ذلك التغيير.

وهناك درس نتعلمه من حكاية الفأس: وهو الدرس الذي يستفاد من الترابط الوثيق بين كل العناصر التي تتشكل منها ثقافة المجتمع، تلك العناصر التي ترتبط فيما بينها بصلات بالغة الدقة، غالباً ما تكون عصيّة على الإدراك. ولا ينبغي لنا، مع ذلك، أن نذهب إلى حد الاستنتاج مما أوردناه من حالات وأمثلة، أن الثقافة بكليتها تتأثر بما يصيبها من تغيير جزئي. فعندما تكون الثقافة معقدة، فإن بعض المجالات فيها لا تتأثر بانعكاس الثورات التي تحدث

في نواح أخرى منها، إلاّ بصورة غير مباشرة، أو على نحو ضئيل.

إن هذه المجتمعات النيوليتية الصغيرة التي دفعت ثمناً باهظاً لقاء امتلاكها الحديد، أتاحت لنا أن نرى صورة الاختلال في النظام المجتمعي نفسها، وذلك هو علم أمراض الجماعات البشرية الذي لاقى العلماء الكثير من العنت، وبذلوا الكثير من الجهد لتحديده، ورسم معالمه. والحالة التي تمت دراستها، في هذا المقام، إنما هي حالة غريبة ومتناقضة. فحالة التسيّب التي نجمت عن امتلاك الفأس لم تتأت من عمل مضادّ للاتجاهات العميقة لدى الجماعة، وإنما تأتت من مردود أفضل لآلة تقنية، مكتشفة قبلاً. فقبائل تشوكلنغ، وسيريونو، وبير - يوروننت كانوا، بمعنى ما، ضحايا وفرة في الخيرات. وارتكازاً إلى ذلك، فإن مصيرهم كان عبرة لمن يعتبر.

# في المفعول الجسدي
# الذي تحدثه فكرة الموت لدى الفرد
# حين توحي بها الجماعة(*)

مرسيل موسّ

لقد كانت دراسة العلاقات القائمة بين النفسانيات والاجتماعيات دراسة منهجية. لكن المنهج لا يتبرّر إلاّ إذا شق لنفسه طريقاً - أي إلا إذا كان وسيلة لتصنيف بعض الوقائع التي كانت تستعصي من قبل على التصنيف. فهو لا فائدة ترجى منه ما لم يكن ذا قيمة استكشافية. فلننتقل إذن إلى العمل الإيجابي فنبين كيف أن وراء بعض هذه الإدعاءات التي سمحت لنفسي أن تدعيها يكمن عدد من الوقائع المعينة، أخص بالذكر منها تلك التي تنمّ عن الصلة المباشرة لدى الإنسان بين **ماهو جسدي وما هو نفساني وما هو معنوي، أي ما هو مجتمعي.**

لقد ذكرت لكم أن وسواس الموت، وهو وسواس مجتمعي محض لا يخالطه أي عامل من العوامل الفردية، باستطاعته لدى عدد كبير جداً من المجتمعات أن يؤدي إلى أنواع شتى من التلف الذهني والجسدي في وعي المرء وجسمه، بحيث يؤدي ذلك إلى الموت في فترة وجيزة دون أن يكون هناك عطل ظاهر أو معروف. ثم أنني كنت قد وعدتكم بتقديم عدد من الوثائق، وبإقامة البرهان على ما أقول، إن لم يكن من خلال التحليل فمن خلال مشروع تحليل على الأقل. فهاكم هذه الوثائق أضعها بين أيديكم لاستثارة نقاشكم ونقدكم. ولكن دعونا قبل ذلك نحدد المشكلة التي نحن بصددها.

## 1 ـ في تحديد الإيحاء الجماعي بفكرة الموت

إننا لا نخلط بين هذه الوقائع وتلك التي كانت تخلط بها السابق لمشابهتها لها، وهي الوقائع التي عرفت باسم التاناتوميا. فالانتحار في المجتمعات التي سندرسها، غالباً ما يأتي نتيجة لوسواس من النوع نفسه. إذ أن الطريقة التي يلجأ إليها الفرد في بعض حالات الإثم

---

(*) مقتطف من مجلة «النفسانيات السويّة والمرضية»، 1926. مداخلة عرضت في جمعية النفسانيات.
- Extrait du «Journal de psychologie Normale et Pathologique», 1926. Communication Présentée à la société de psychologie.

يوجد هذا النص ضمن مجموعة مقالات لمارسيل موسّ نشرت عام 1952 بعنوان: «اجتماعيات وإناسة». M.Mauss «Sociologie et Anthropologie». PUF, 1952.

والسحر حين يعمد الى محاولات وضع حدّ لحياته، خاصة في بلاد الماووري، تتم عن إيحاء ثابت وأكيد. وبالتالي فقد يتخذ هذا الإيحاء نفس الأشكال بالضبط، لكنه يؤدي إلى عواقب مختلفة في سستام الوقائع التي سنصفها[1]. إذ نجد في هذه الحالة أن إرادة قتل النفس وفعل القتل نفسه يتضافران. فلا **شك إذن في أن تأثير الشأن المجتمعي على الجسدي يتم عبر وساطة الشأن النفسي**. إننا إزاء شخص يقضي على نفسه بنفسه، بفعل لا واع.

أما نسق الوقائع الذي أود أن أحدثكم عنه فهو، من وجهة نظرنا ومن زاوية برهاننا أشدّ مثاراً للاهتمام. إنها تلك الحالات من الموت العنيف التي تحدث بصورة عادية لدى العديد من الأفراد، لكنها تحدث لمجرد أنهم علموا أو اعتقدوا (والأمران واحد) أن ساعة موتهم قد حانت.

غير أن بوسعنا أن نفصل في هذه الوقائع الأخيرة بين تلك التي يكون الاعتقاد والعلم فيها ـ أو من الممكن أن يكونا ـ من أصل فردي.

وسوف يتبين لنا عما قليل أن هذه الوقائع كثيراً ما تختلط لدى الحضارات التي عاينّاها مع الوقائع التي سنتفحصها على نحو خاص. إلا أنه من الواضح، في حال كون المرء مريضاً ومقتنعاً بأنه سيموت، أنه حتى لو كان المرض قد حدث في رأيه نتيجة لسحر أصابه من رجل آخر أو نتيجة لإثم ارتكبه شخصياً (بأن اقترف ذنباً أو أهمل أمراً) فإن بوسعنا القول أن فكرة المرض هي «الواسطة ـ السبب» للتفكيرالواعي أو اللاواعي.

لذا لن نأخذ بالاعتبار إلاّ حالات لا يعتقد فيها المرء المقبل على الموت ولا يعلم أنه مريض، بل يعتقد فقط أنه مقبل على الموت لأسباب جماعية محددة. هذه الحالة تتفق عموماً من انقطاع الاتصال بالقوى والأشياء المقدسة التي يوفر الاتصال بها عادةً سنداً للمرء وعوناً. ويتم هذا الانقطاع إما عن طريق السحر وإما عن طريق الإثم. فالأفكار والمشاعر تجتاح الوعي برمّته. كما أن التحليل لا يكشف لدى المرء عن أي عنصر من عناصر الإرادة أو الاختيار أو التذهن الإرادي أو الاضطراب الذهني الفردي، بمعزل عن الإيحاء الجماعي نفسه. إن الفرد المذكور يعتقد أنه مسحور أو يقتنع بأنه أثيم ويموت بسبب ذلك. هذا إذن هو نوع الأحداث التي سنحصر نمط معاينتنا ضمنها. ولا شك في أن ثمة وقائع أخرى، من انتحار أو مرض، تحدث بسبب حالات مماثلة من الإثم والسحر. لكنها أقل نمطية من التي سنعالجها. وهكذا فنحن أذ نغني دراستنا بمثل هذه الدوائر المفصّلة، فإننا نجعلها أكثر بساطة وأشد تأثيراً وأقوى برهاناً.

---

(1) نجد بعض حالات من هذا النوع في الجردة القيمة للمعلومات الأفريقية التي وضعها ستينمز:
M. Steinmetz, «Der Selbstmord bel den Afrikanichen Naturvöldern», Zeltschrf; Sozialwiss; 1907.

وانظر بشكل خاص حالات الانتحار بسبب فقدان الاعتبار، وهي حالات ما تزال شائعة عندنا وفي الصين، وكانت كثيرة جداً في العصور القديمة.

إن هذه الوقائع معروفة حق المعرفة لدى العديد من الحضارات المسماة بالحضارات الدنيا، لكنها تبدو نادرة أو مفقودة في حضاراتنا. وهذا يخولنا الحق بإن نضفي عليها طابعاً مجتمعياً صارخاً، إذ أنها تتوقف بما لا يقبل الشك على وجود أو عدم وجود عدد معين من المؤسسات والمعتقدات المحددة التي انقرضت في مجتمعاتنا: كالسحر والمحرّمات أو التابوهات الخ.

لكن هذه الوقائع على كثرتها وشهرتهافي أوساط تلك الشعوب لم تخضع حتى الآن ـ على ما أرى ـ لدراسة نفسانية اجتماعية على شيء من التعمّق. لقد ذكر كل من بارتلز[2] وستول[3] عدداً لا بأس به منها، لكنهما يخلطانها مع وقائع أخرى ولا يتخطيان حدود جمع الوقائع المأخوذة من لدن أنواع شتى من الشعوب. غير أن هذين الكتابين القديمين يكفيان لإعطاء فكرة عن مدى انتشار هذا النوع من الوقائع بين البشر. أما نحن فسنعمل بمزيد من المنهجية. فنركّز دراستنا على مجموعتين من الوقائع نستمدهما من مجموعتين من الحضارات. إحداهما من بين أدنى الحضارات الممكنة أو المعروفة، أي أستراليا، والأخرى تعتبر من الحضارات المتطورة جداً، ولعلها مرّت بتقلبات كثيرة، وهي حضارة الماووري، المالايو ـ بولينيزية في زيلندا الجديدة. وسأقتصر على اختيار بعض الوقائع من المصنفات التي وضعناها أنا والمرحوم هرتز[4]. لقد كان من اليسير أن نكثر من هذه المقارنات. ففي أميركا الشمالية وأفريقيا نجد كثيراً من الوقائع المماثلة. بل إن هذه الوقائع قد وصفت وصفاً جيداً من قبل مؤلفين قدماء. لكننا وجدنا من الأفضل أن نركز انتباهنا على صنفين من الوقائع المتقاربة، إنما المتباعدة بما يكفي لتكون المقارنة ممكنة، فضلاً عن أننا نعرف حق المعرفة طبيعتها ووظائفها سواء بحد ذاتها أو قياساً على الوسط المجتمعي وعلى الفرد.

ولعل من المفيد أن نقدم وصفاً مختصراً للشروط الذهنية والجسدية والمجتمعية التي تتم ضمنها حالات من هذا النوع. فقد كانت منوعات الاندفاع العنيف التي تستبد بالجماعات،

---

(2) - Bartels, «Medizin der Naturvölker».

(3) - Stoll, «Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie».

(4) كان هرتز قد قمّش القسم الأعظم من الوثائق التي نشرت عن زيلندا الجديدة قبل الحرب. وكان في صدد إعداد عمل ضخم عن «الإثم والتكفير عنه في المجتمعات الدنيا».
Hertz, «Le péché et l'expiation dans les sociétés Inférieures».
نشرت مقدمته في «مجلة تاريخ الأديان 1921». وإني لأرجو أن أتمكن شخصياً من كتابة القسم الباقي من هذا الكتاب مستعيناً بالملاحظات القيمة والأجزاء الهامة التي وصلتني من هذا العمل الكبير. لقد اصطدم هرتز بهذه المسألة في صدد بحثه لمقولة الخطيئة المميتة. فسمحت لنفسي أن أستمد الكثير من وثائقه المذكورة. **كما أنني انصرفت إلى الاهتمام بهذه الوقائع في سياق أبحاثي حول أصل الاعتقاد بفعاليات الكلمات في أستراليا**. وأستطيع القول إن تنقيبي في المنشورات النياسيّة التي تناولت الأهالي الأستراليين، حول هذه النقطة قد أصبح شبه كامل. لكنني لن أشير بالتفصيل إلا إلى عدد ضئيل من الكتابات الوصفية التي يصعب العثور عليها. كما أنني لن أتعرض لذكر المؤلفين المعروفين.

كما كانت أنواع الخوف وردود الفعل العنيفة التي قد تتسلّط على هذه الجماعات، موضوع وصف مفصّل لدى فوكونيه[5]، مثلاً، حين كتب عن المسؤولية في عدد من المجتمعات، ولدى دوركهايم الذي كتب عن العديد من الوقائع الدينية الإسترالية، من طقوس جنائزية وغيرها[6]. غير أن ما يتولد ضمن الجماعة وغيرها من أنواع التسلط الكلّي على الوعي الفردي ليست منفردة. إذ إن الأفكار التي تتبلور عندئذٍ ترسخ لدى الفرد وتتوالد تحت تلك الوطأة المستمرة، وطأة الجماعة، والتربية الخ، ثم تنطلق لدى أدنى مناسبة لتعيث فساداً أو تُوتّر قويّ.

حتى أن زخم الفعل الذي تحدثه المعنويات على الأجساد يكون أبرز وأوضح كلما كانت أجساد الشعوب المذكورة أقوى وأصلب وأقرب إلى الحيوانية من أجسادنا. فقد تبيّن من المعاينات الشائعة ومن الدراسات القياسية الإسترالية وغيرها أن أجسام الأهالي تتمتّع بمناعة جسدية مدهشة، أما بفعل الشمس والحياة في حالة من العراء الكامل أو شبه الكامل، وإما بسبب تخمّج البيئة والأدوات قبل وصول الأوروبيين، وإما نظراً لبعض الخصائص التي تمتاز بها تلك الأعراق التي تمّ انتخابها الطبيعي بناء على هذا النمط من الحياة دون غيره (خاصة لما قد يوجد في أجسامهم من العناصر الجسمانية، كمصل الدم وغيره، المختلفة عن تلك التي نجدها لدى أعراق أضعف منها، كتلك العناصر التي كان أوجين فيشر قد بدأ بدراستها ولم يحقّق إلا نجاحاً بسيطاً). ومهما يكن من أمر فمن الثابت أن جسد الأسترالي يمتاز بطاقات مدهشة على التعويض حتى بالقياس على أجساد السود الأفارقة. فالمرأة الاسترالية تستأنف أعمالها مباشرة بعد الإنجاب إذ إنها تستطيع المشي بعده بساعات قليلة. كما أن الجرح والشجّات العميقة التي تحدث في العضل تلتئم لديهم بسرعة. وفي عدد من القبائل تعاقب المرأة أو الرجل الشاب بطعنهما بنصل في الفخذ. وإذا تعرّضت الذراع للكسر فسرعان ما تشفى عن طريق التجبير البسيط. لكن هذه الحالات تتضارب تضارباً عجيباً مع أحداث أخرى. فاذا جُرح شخص ما ولو جُرحاً بسيطاً فلا أمل في الشفاء ما دام يعتقد ان الرمح مسحور. إمّا اذا كسر يداً أو رجلاً فإنه سرعان ما يستعيد وضعه السابق ما أن يتدبّر أمر المشكلة التي أثارها خرقه لبعض الأعراف أو القواعد، وهكذا دواليك. أما الحالات القصوى التي يصل إليها تأثير المعنويات على أجساد من هذا النوع فهي أدقّ، ولا شك، في الحالات التي لا نجد فيها أثراً لجرح أو كسر، وهي الحالات التي يقتصر عليها موضوعنا.

أما حقل المعاينة النيوزيلندي فهو خصب كذلك بالوقائع النمطية، رغم أن النيوزيلنديين

---

(5) «المسؤولية».

- Fouconnet, «La responsabilité».

(6) «الأشكال البسيطة من الحياة الدينية».

- Durkheim, «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

يتمتّعون بأجساد ألطف وأقلّ مناعة ضد العوامل الجسدية من الإستراليين. وتُجمع الدراسات النياسيّة التي تناولتهم، لا سيما أقدمها، أي تلك التي تمت قبل وصول داء الزهري وغيره، وقبل مجيء الأوروبيين الذين أبادوا معظمهم، على التنويه بقوة أجسامهم وصحتهم وسرعة إبلال جراحهم، ما دامت معنوياتهم محفوظة. لكن أمرهم يهمّنا من زاوية أخرى. فالنيوزيلنديون، شأنهم شأن جميع الأهالي المالايو ـ بولينيزيّين، ينتمون لذلك الصنف من البشر الذي يتأثر أكثر من غيره بحالات «الهلع».

فـ «الأموك» الماليزي لا يخفى أمره على أحد: إذ يعمد الرجال (الرجال دون غيرهم) حتى في أيامنا هذه، بل حتى في مدن كبيرة جداً، عند عملية الثأر لأحد قتلاهم أو دفعاً لعار لحق بهم، إلى الإنطلاق أو «الاندفاع في الأموك». فيقتلون ما استطاعوا من البشر الذين يجدونهم في طريقهم، ويظلون مندفعين في عملية القتل هذه إلى أن يُقتلوا هم بدورهم. إن البشر النيوزيلنديين، الملايو ـ بولينيزيين بوجه عام، هم موضع اختيار لانفعالات من هذا النوع. وقد وفّق هرتز حين اختارهم كعيّنات لتحليل المفاعيل المدهشة التي تحدثها أوالات الوعي المعنوي. والماووري بشكل خاص يتمتّعون بالحد الأقصى من القوة الذهنية والجسدية ذات الأسباب المعنوية والغيبيّة، كما يتمتّعون أيضاً بالحد الأدنى من الانقباض والقلق نظراً للأسباب عينها. ويجد المرء في كتاب هرتز كل تفاصيل هذه الأطروحة التي سنتوقف الآن عن افتراع بكارتها.

## 2 ـ أنماط من بعض الوقائع الإسترالية

لا يكون الموت طبيعياً في نظر الإستراليين إلا إذا كان، حسب تسمياتنا، موتاً عنيفاً. فالجرح والقتل والكسر أسباب طبيعية في رأيهم. وحملة الثأر التي تشنّ ضد القاتل لا تصل شدتها إلى شدة الحملة التي تشنّ ضد الساحر. أما جميع أنواع الأخرى فسببها يعود إلى أصل سحري أو ديني[7]. غير أن الأحداث ذات الأصل المعنوي أو الديني هي التي توحي للفرد، في زيلندا الجديدة، بتلك الفكرة التي تتسلّط عليه فيقتنع من جرّائها بأنه موشك على الموت.

بل إن أفعال السحر هذه تُعرف عادة بأنها مَعَدَّةٌ على الأخص لدفع المرء إلى ارتكاب إثم ما. أما الوقائع الإسترالية فنجد آيتها معكوسة. إذ إن عدد الحالات التي يكون الموت فيها نتيجة للاعتقاد بأنه المآل المحتوم لارتكاب إثم ما هي ـ على حدّ علمنا ـ من الندرة بمكان. بحيث أننا لم نجد منها إلا عدداً ضئيلاً يتعلق معظمه بجرائم تمسّ الطوطم، لا سيما أكله[8]،

---

(7) درس ليفي ـ بروِيل هذه الوقائع مرات عديدة من زاوية مقولة السببية (في «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا» وفي «العقلية البدائية»).
- Lévy-Bruhl: «Les fonctions mentales dans les Sociétés Inféreiures», «La mentalité primitive».

(8) كنّا، أنا ودروكهايم، قد جمعنا هذه الوقائع بعناية كبيرة. فيستطيع القارىء أن يجد تعداداً لها في

أو ترتبط بالمآكل المحرّمة حسب طبقات السن.

إليكم حالتان نمطيتان من هذه الحالات الأخيرة، لم يتسنّ لدوركهايم أن يأخذهما بالاعتبار[9]. «إذا تناول أحد شبان الفاكلبوري (غلاماً كان أو فتاة) طريدة محرّمة، الخ، يصيبه المرض، وربما هلك ومات وهو يبثّ أصوات المخلوق المذكور». إذ أن روحه تكون قد تسلّلت إلى داخل الشاب وقتلته[10]. أما الحالة النمطية الأخرى فهي من تلك الحالات التي تعنينا هنا على نحو أخصّ. فقد كان السيد ماك ألبين يستخدم شاباً كورانيًا عام 1856 ـ 1857. وكان هذا الشاب الزنجي قوي البنية صحيح الجسم. وفي ذات يوم وجده مريضاً. فشرح له الشاب أنه فعل شيئاً لم يكن يجب عليه أن يفعله. إذ سرق إحدى إناث الأبوسوم[*] قبل أن يحصل على إذن بالأكل من لحمها. وكان أن اكتشف المسنّون أمره. وهو يعلم الآن أنه لن يكبر أبداً. ثم أنه نام، إذا جاز القول، تحت تأثير هذا الاعتقاد. ولم ينهض من نومته تلك بعد ذلك. ومات في غضون ثلاثة أسابيع.

هكذا فالأسباب المعنوية والدينية قد تسبّب الموت أيضاً لدى الإستراليين عن طريق الإيحاء. وتشكل هذه الحالة الأخيرة حالة انتقالية مع حالات الموت ذات الأصل السحري المحض. إذ نجد فيها تهديداً من قبل المسنّين. ولكن بما أن عدداً لا بأس به من الوفيات التي تحصل بواسطة السحر إنما تتم خلال حملات الثأر أو القصاص[11] التي تُقَرَّر في مجلس القبيلة والتي هي في جوهرها عبارة عن عقوبات، فإن الفرد الذي يعتقد أنه مسحور بواسطة أنواع السحر القضائية هذه، يكون قد أصيب من الناحية المعنوّية، بالمعنى الحصري للكلمة، ولا تكون مجمل الوقائع الإسترالية بعيدة كل البعد عن مجمل الوقائع الماووريّة. غير أننا نكون هنا عادة إزاء عملية سحرية. فالإنسان الذي يعتقد أنه مسحور يموت. هذه هي الواقعة المريرة. وهي تحصل بأعداد لا تحصى. لنذكر الآن بعض الحالات التي كانت موضع معاينة، خاصة منها الحالات القديمة، وبعض الحالات الأخرى التي جرت معاينتها تفصيليًا، خاصة خلال أحداث محددة أو من جانب بعض علماء الطبيعة أو الأطباء. يروي

---

«الأشكال البسيطة من الحياة الدينية» وتوجد هذه الوقائع بشكل خاص بين قبائل الوسط والجنوب، كناريّيري وانكاونترباي الخ. ولنذكر أن المحرّم، في حالة الحرام عند اليونباي، هو الطوطم الفردي لا طوطم العشيرة.

(9) هويت، «القبائل الأصلية في جنوب شرق أستراليا»، ص 769.
- Howitt, «Native traibes of South East Australia».

(10) تعتبر هذه الحالة من الوسواس والتملّك حالة نمطية في رأينا، كذلك نعتبرها نمطية من حيث العلاقات القائمة بين الفرد والقوى التي بوسعها أن تصبح شريرة وأن تحلّ روحها محل روحه.

(*) الأوبوسّوم Opossum: حيوان أميركي من ذوات الجراب، يشبه الثعلب، يصطاد لفروه، يتظاهر بالموت عندما يحدق به الخطر...

(11) انظر مثلاً وصف ستريلو لظاهرة الكورديتشا لدى الأرونتا واللوريتجا:
- Strehlow, «Aranda und Loritja Stamme» IV, 11, p. 20.

باكهاوس[12]، قبل عام 1840، كيف أن رجلاً من بورن آيلاند اعتقد أنه مسحور وقال أنه سيموت في اليوم التالي، ثم مات فعلاً. في مقاطعة كندي، عام 1865، عمدت خادمة إيرلندية مسنّة تعمل لدى عائلة إيدن[13] إلى تعنيف خادمة سوداء على تصرّفها الأناني وقالت: «ستموتين قريباً جزاء لك على فظاظتك» «فنظرت المرأة دقيقة، ثم ارتخت يداها، واصفّر وجهها... ثم تلاشت تحت وقع هذه الكلمات، وخلال أقل من شهر كانت قد ماتت».

وتُروى الواقعة على لسان بعض المؤلفين القدماء بطريقة أعمّ. فيكتب أوستن، أحد مستكشفي مقاطعة كيمبرلي[14]، عن حيوية السود المدهشة وعن ضعفهم المدهش والمميت لدى اقتناعهم بأنهم مسحورون. كما يروي فروجيت[15]، أحد علماء الطبيعة، «عندما يعلم الأسود أن هذا (السحر) قد عُمِل ضدّه لا يلبث أن يتلاشى من الرعب».

كما أن أحد المؤلفين ممن شهدوا هذه الواقعة يروي أنه رأى عام 1870، رجلاً كان قد صرّح بأنه موشك على الموت، وأنه مات في تلك اللحظة «بقوة وهمية محضة»[16]. ويؤكد الأب بولمر الذي كان يبشر بالإنجيل في شمال فكتوريا أنه رأى بعضاً من هذه الحالات في بعض القبائل[17]. وهو يقول بصدد كلامه عن إحدى قبائل كوينزلاند الأقلّ تأثراً بهذه الحالات أنه إذا لم يتوفّر للمصاب تعويذة مضادة للسحر فإن «دمه يصبح فاسداً ولا يلبث أن يموت»[18].

وقد لوحظت تلك الحالات التي يموت الفرد فيها خلال وقت محدود. ففي بعض الحالات النادرة التي لا تنتمي للسحر لكنها رغم ذلك تظل ضمن نطاق المجتمعي والديني، عندما يكون هناك وسواس بالموت يحدث الموت في وقت معلوم. يروي باكهاوس المذكور كيف مات رجل أسود من مولوبناه في غضون يومين: إذ كان قد رأى ميتاً «شاحباً» أنبأه بأنه

---

(12) «يوميات زيارة إلى مستعمرات جنوب أستراليا». 1843، ص 105.
- Backhouse, «Narrative of a visit to the South Australian Colonies» 1843, p. 105.

(13) «أنا وزوجتي في بلاد كوينزلاند»، 1972.
-C.H. Eden, «My wife and I in Queensiand», 1872, p. 110-111.

(14) نشرها روث في «المجمع الجغرافي الملكي لكوينزلاند»، 1902.

(15) «ملاحظات عالم طبيعي في مقاطعة كيمبرلي»، 1888.
- Froggitt, «Notes of a Naturalist in the district of W.Kinberley...

(16) «السود الأوستراليون» في «المجلة الأناسية الأسترالية» (المجموعة الأولى).
-H.P., «Australian Blacks (Lachlan River), Australian Anthropological Journal: Science of M.I. (1ère Série, 1), p. 100, col. 1.

(17) «أهالي برج موري»، المجمع الجغرافي الملكي لجنوب أستراليا، م 5، ص 13.
- «The aborigines of the tower Murray», Royal Gèographical Society of South Australia, v, p. 13.

(18) أ. وارد «معجزة مابون». لندن 1908 (معاينات قام بها مع هاي، مساعد روث).
- A. Ward, «The miracle of Mapoon», Londres, 1908 (observations faites avec Hey, Collaborateur de Roth).

سيموت خلال الفترة المذكورة[19]. وقد مات قاتل عالم النبات ستيفنز، عام 1864، حلال شهر من سجنه بسبب الجوع، إذ كان الميت يديم النظر إليه من وراء كتفه[20]. وتروي لنا إحدى خرافات قبيلة ديبري المدونة بالتفصيل ـ ونحن نعتبر وثيقة من هذا النوع مساوية من حيث قيمتها للملاحظة العينية ـ كيف أن أحد الأجداد الإلهيين الموراقانمودينا قد تمنى الموت لنفسه حين تخلى عنه أتباعه، ومات بالفعل إذ سحر نفسه بنفسه بواسطة طقس العظم والنار. وكان كلما اشتد ألمه ازداد ارتياحه حتى مات على النحو التي يرغب.

إن دراسة الشفاء من هذه الوساوس وهذه الأمراض لا يقل برهاناً وثباتاً عن دراسة عواقبها المميتة. فالفرد يشفى إذا كان للاحتفال السحري بالتعزيم والرقي أو بالسحر المضاد أن يفعل فعله، في حين أنه يموت لا محالة في الحالة المعاكسة[21]. ويروي لنا مراقبان حديثان أحدهما طبيب، كيف يحصل الموت بفعل «عظم الموت» عند الونكانغورو، إذ ينتابهم خوف شديد. فإذا عثر على هذا العظم من جديد تحسنت حالة المسحور، وإلا فإنها تزداد سوءاً. «إن الطب الأوروبي لا يوحي بالثقة، فهو لا يقوى على شيء، حتى أنه ليس من طبيعة السحر نفسها»[22]. وينبغي للمرء أن يقرأ تفاصيل تلك الرواية التي يحدثنا عنها الأناس والطبيب المعروف السير بالدوين سبنسر نقلاً عن أحد شيوخ الكاكادو المدعو موكالاكي. فقد حدث لهذا الرجل في صباه أن أكل سهواً نوعاً من الحيّات المحرّمة على الشبان الذين من سنّه. وعندما رآه أحد ذوي الأسنان بادره بالسؤال: «لماذا أكلت من هذه الحية. إنك لا تزال حدثاً فتياً. ولا بد أن ينتابك من جراء ذلك مرض شديد»[23]. فأجابه الشاب مذعوراً: «نعم؟ هل يعني ذلك أنني سأموت؟» قال الشيخ. «أجل ستموت رويداً رويداً»[24] بعد مضي خمسة عشر عاماً على هذه الحادثة شعر موكالاكي بتوعّك. فعاده أحد المتطببين المسنين وسأله «هل أكلت شيئاً؟». عندئذٍ تذكر الرجل تلك الحادثة القديمة ورواها للمتطبب الشيخ. فأجابه هذا أن «حسناً. اليوم يوافيك الموت»[25]. وهكذا أخذت حال موكالاكي تسوء شيئاً فشيئاً طيلة النهار، فكان يلزمه ثلاثة رجال لمساعدته على الوقوف والمشي. لقد تسربت روح الحية إلى جسده، وكانت تخرج بين الحين والآخر من جبهته، وتفح من فمه الخ. أمر مريع. فراح

---

(19) المرجع المذكور: ص 105 (حوالي عام 1850).

(20) «رسائل الرواد الفكتوريين»، «Letters of Victorian pioneers» -

(21) نيولاند، باركنجي، المجمع الجغرافي الملكي لجنوب أستراليا، المجلد الثاني، ص 126.
- Newland, Parkingi, Royal Geographical Sociéty of South Austalian, II, p. 108.

(22) ايستون وهورن «أواسط أستراليا البرية» 1923، ص 150، 152.
- Aiston et Horne, «Savage central australia; 1932, p. 150, 152.

(23) سبنسر «القبائل الأصلية في البلاد الشمالية من أستراليا»، ص 349 ـ 350.
- Baldwin Spincer, «Natives tribes of the Northern territory of Australia».

(24) يتضح لنا هنا كيف أن اللعن يأتي ليضاعف العقاب الجسدي ـ المعنوي الذي يلحقه خرق المحرم.

(25) وفي ذلك تكرار للّعن.

القوم يبحثون في بلاد بعيدة عن شخص يعينه كان أحد المتطببين قد تقمص فيه. وكان أن حضر هذا المدعو موربون قبل فوات الأوان. إذ إن تشنجات الحيّة وموكالاكي كانت قد بلغت حداً فظيعاً من العنف. فأبعد موربون الناس عن المصاب، وحدّق في وجهه بصمت، ورأى الحيّة الغيبية، فتناولها ووضعها في جرابه، ثم حملها إلى بلاده حيث جعلها في جحر مغمور بالمياه وأمرها أن تمكث هناك. عندئذٍ «شعر موكالاكي بتحسن ملموس. وعرق عرقاً شديداً، ثم نام نوماً عميقاً وتماثل للشفاء في اليوم التالي. ولو أن موربون لم يكن هناك لانتزاع الحية لكان موكالاكي قد لقي حتفه. إذ لم يكن بوسع أحد من البشر أن يقوم بهذا العمل إلا موربون، الخ . .».

ويروي فيتنل[26] عن بعض قبائل الشمال (الغربي هذه المرة) أن الـ «لارلو» (وهي عبادات وطقوس تقام للطواطم) تتمتع بقدرة شفائية من هذا النوع، حتى أنها تفعل فعلها في أرواح الفتيان الأحداث. وتقوم هذه الطقوس في جوهرها على إبراز وإقامة الصلة مع الشيء المقدس الأساسي. هكذا فإذا اعتقد أحد بني ديبري أنه مسحور شرع يغني الأغنية المقدسة لدى بني قومه وأجداده، الموراويما[27]، بما في ذلك أغنية خاصة بأحد الأجداد الذي كان قد بلغ حداً من القوة لا تقهر[28]. ويذكر بولمر[29] أغنية من أصل مسيحي مولّد جرى تلحينها لدى دفن أحد السود المعتنقين للمسيحية. وتنصّ الأغنية على أن الرجل قد أصبح بمنأى عن الموت نظراً لأنه «مبتهج بمساعدتك الروحية»(*). كما أننا نجد لدى أحد أبرز النيّاسين المختصين بأستراليا الوسطى[30] تأكيداً للتفسير الذي تقدم به غوريون وهويت بصدد احتفالات المندارا (وهي طقوس تأهيلية واستشفاعية) وطقوس السحر المضاد والأنتيشيوما. فيرى أن معناها هو تطمين البشر إلى أن بوسعهم أن يعيشوا بسلام في جميع أنحاء العالم.

**إن هذه العقليات كلها مشبعة بالاعتقاد بفعالية الكلمات** وبخطورة الأفعال الوهمية. كما أنها تنهمك انهماكاً ما بعده انهماك بضرب من الأيمان الغيبي بطمأنينة النفس. وهكذا تجنح

---

(26) العادات والتقاليد لدى أهالي أستراليا الغربية روبورن»، 1904، ص 4.
- Whitnell, «Customs and traditions of aboriginais of western Australia Roebourne, 1904, p. 4.

(27) سيبرت، «الديبري» غلوبوس، 1910، ص 46.
- Siebert, «Dieri», Giobus, XcVII, 1910, p. 46, col, 2.

(28) أغلبية الفودانبا، المرجع المذكور، ص 48.
- Chant du Wodampo, id, p. 48, col 1.

(*) بالانكليزية في النصّ الفرنسي: «Cheered by your helping Spirit».

(29) المرجع المذكور أعلاه «المجمع الجغرافي الملكي لجنوب أستراليا»، 5، ص 43.

(30) فورسنوب (الذي كان، للأسف، مقلاً في الكتابة)، «فنون ما قبل التاريخ»، مجلة المجمع الجغرافي الملكي لجنوب أستراليا، 1886، 11.
- Worsnop (qui a malheureusement peu écrit-, «Prehistoric Arts», Jour. of the Royal Géogr. Soc. of S. Aust., 1886, II.

هذه الثقة المسكينة بالحياة جنوحاً نهائياً، أو تستيعد توازنها، عبر وسيط أو ساحر أو روح، وهذه كلها من طبيعة مجتمعية شأنها شأن اختلال التوازن نفسه.

### 3 ـ انماط من بعض الوقائع النيوزيلاندية والبولينيزية

يشكل هذا السرد الوصفي قاسماً مشتركاً مع نياسة الماووري وكل أنحاء بولينيزيا. وقد بحث تريجار[31]، أحد أفضل العارفين بالموضوع، مراراً وتكراراً فيه. أن طاقة الصمود الجسدي لدى الماووري أمر عجيب ومعروف. ربما كانت أجسادهم لا تزيد مناعة عن أجساد أجدادنا الذين عاشوا منذ ألفي سنة، لكن إبلال جراحهم أمر يدعو للعجب. يذكر لنا تريجار بعض الحالات الجديرة بالاهتمام: كحالة ذلك الرجل الذي عمّر طويلاً بدون أيّ عظم من عظام الفك، إذ كانت قد أتت على فكّه قذيفة عام 1843. لكن هذه الصلابة تتناقض تناقضاً شديداً مع الوهن الذي يصيبهم إذا مرضوا بفعل إثم أو سحر. ويصف لنا جارفس هاوايي حالتهم المذكورة وصفاً دقيقاً، حيث نجد أن عاقبة السحر هي الموت «بفعل فقدان الرغبة في الحياة» أو «بفعل الاستسلام الكامل» أو «الوهن الخالص»[32]. وكان لدى سكان جزر الماركيز، قبل مجيء الأوروبيين مثل شعبي يقول: «إننا قوم آثمون، لا بد لنا من الموت». فهناك احتمالان لا ثالث لهما يستبدان بوعي القوم: إمّا صلابة البنية الجسدية، والبهجة، والمناعة، والخشونة، والبساطة الذهنية، وإمّا الانتقال دونما سابق إنذار إلى حالة التوتر الذي لا يعرف حداً ولا نهاية[33]، توتر الحداد أو النقمة أو يؤدّي أيضاً، وبدون مقدمات ولا وسائط، إلى التلاشي في حالة الانحطاط والانتحاب والقنوط بلوغاً إلى إيحاء الموت[34]. حتى أن نيومن[35] يعتبر أن حالة الإيمان بالموت هذه تؤثر على نسبة الوفيات: «لا شك في أن العديد من بني الماووري يموتون بسبب أنواع من التوعّك البسيط، وذلك لمجرد أنهم لا يقاومون المرض إذا أصابهم ولا يحاولون أن يعالجوا مضاعفاته، بل يتلفّعون بأرديتهم ويضطجعون بالضبط من أجل استقبال الموت. فيبدون والحالة هذه وكأن قوتهم النفسية قد تلاشت، ويشرع أصدقاؤهم بالتحديق فيهم دون أن ينتبهوا لما يقولون، ودون أن يحركوا

(31) «مجلة المجمع البولينيزي»، م 2، ص 71، 72، عرق الماووري، ص 20 وما يليها.
- Tregear, «Journal of the Polynesian Society» (dorénavant J.P.S.) II, p. 71, 73; Maori Race, p. 20, 55.

(32) هاوايي، ص 29، 191: «يحتاج لبذل جهد جهيد لتقبل الحياة»: «Want exertion to Live».

(33) حتى القتل أو الانتحار، كما يقول كولنسو، انظر في ما بعد.

(34) انظر تلخيص وصف هذه العقلية عند كولنسو (وثيقة جمعت حوالي عام 1840) في «محاضر معهد زيلندا الجديدة، م 1»، ص 380.
- Colenso, «Transactions of the New-Zealand Institute», p. 380.

(35) «الأسباب التي أدت إلى انقراض الماووري» في «محاضر معهد زيلندا الجديدة»، 14، ص 371.
- Newman, «Causes Ieading to the extinction of the extinction of the Maori», in Trans. N-Zeal. Inst., XIV, p. 371.

ساكناً مستسلمين لقدرهم دون مقاومة. ومهما يكن من أمر فالماووري أنفسهم يصنفون أنواع موتهم على النحو التالي[36]:

أ ـ موت بفعل الجنّ (خرق المحرّمات، سحر، الخ.)، ب ـ موت أثناء القتال، ج ـ موت نتيجة للشيخوخة الطبيعية، د ـ موت نتيجة لحادث أو لانتحار[37]. وهم يولون الأهمية الكبرى للنوع الأول من هذه الأسباب.

إن سستام هذه المعتقدات هو إذن نفس السستام المتبع في أستراليا، إلا أن نتائجه وما ينجم عنها بالتالي من تعزيز لزخم المعتقدات، تَتوزّع على نحوٍ آخر. فالمقولات المعنوية والدينية هي التي تطغى هنا. ان التأخيذ والسحر يلعبان أيضاً نفس الدور الذي يلعبانه في أستراليا. ورغم ذلك فإن معنويّات البولينيزيين، وهي معنويّات غنية وملتوية على خشونتها وبساطتها من حيث ثورانها ومضاعفاتها، هي السبب في معظم حالات الموت. على كل حال، هاكم بعض الوقائع التي تؤكد التواصل بين هذين النمطين.

أولاً، رغم أن الطوطمية البولينيزية قد اندثرت نوعاً ما، خاصة في زيلندا الجديدة، فقد خلفت بعض الآثار التي تنم عنها، كطريقة تصور بعض أسباب الموت. في تونغا[38]، بشكل خاص، يروي مارينر كيف أن رجلاً أكل من لحم السلحفاة المحرّمة فتضخم كبده، ومات. لكن انتقام المحرّمات (الطوطمية) المخروقة إنما يظهر بشكل واضح في ساموا. فالحيوان الذي يؤكل يتكلم من داخل آكله، ويفعل أفعالاً معينة في أحشائه، ويقضي عليه بأن يلتهمه، فيموت[39]. وعدد الذين يموتون بالسحر مرتفع هو الآخر. ويروي مارينر[40] كيف أن امرأة (جنيّة) سكنت روح أحد الرؤساء الشبان. ولما قال له التونغا أنه سيموت من جرّاء ذلك بعد يومين، مات الرجل بالفعل. وفي حالة أخرى نجد إلهاً غولاً يموت بفعل السحر[41]. كما أن

---

(36) السدن بست، عند غولدي «الطب التقليدي»، لدى الماووري، محاضر معهد زيلندا الجديدة.
- Elsldon Best, in Golddi, «Maori médical Lore», Trans. N-21 inst; XXXVII, p. 3 Cg-XXXVIII, p. 221.

(37) يتضح لنا أنهم لا يقعون في خطأ الدمج بين الانتحار والانحطاط المميت. لكن علينا أيضاً أن لا نبحث في هذا التقسيم ـ المأخوذ عن فقهاء قبيلة توهو ـ عن دقة لا وجود لها فيه. هكذا فإن الجراح التي تحصل أثناء القتال هي أيضاً نتيجة لسحر أو إثم.

(38) مارينر ـ مارتن «حكايات من بلاد التونغا»، ص 133.
- Marnier-Martin, «Occount, from The Tongo Island», II, p. 133.

(39) (خاصة معتقدات الساليفاو) انظر تورنر «ساموراً» ص 50، 51.
Turner «Samora»
في زيلندا الجديدة يبدو أن الفكرة ليست قيد التطبيق إلاّ على القيود المتعلّقة بعبادة العظاءة. انظر غولدي، المرجع المذكور، ص 17.

(40) المجلد الأول، ص 109، 111.

(41) أسطورة غي تاهو (دي كروازيل)، في مجلة المجمع البولينيزي، 10، 73.
(Mythe Ngai TAHU) H-T. (de croisilles), in Y.P.S.X, 73.

الموت بسبب التطيّر شائع أيضاً[42].

لكن الحالة الأكثر انتشاراً هي حالة الموت بفعل «الخطيئة المميتة»، خاصة في بلاد الماووري. والتعبير المذكور مأخوف من لغتهم. إن الوصف المستفيض الذي يتناول هذه الحالة يكون في الغالب مشروطاً بظروف معينة وينطوي على منوعات أسطورية عديدة: فالنفس ينتابها التثاقل. وهي تربط أو تعقد بحبال وأمراس وعقد. وهي تغيب. أو تؤخذ. أو لا تكون وحدها في الجسد، بل يكون لها قرين يسكنها. أو تقع على حيوان أو شيء يجتاح الجسد أو يجتاحها هي بالذات. لا شك في أن هذه العبارات جميعاً مألوفة لدى عالم الأعصاب أو عالم النفس، لكنها تستعمل هنا استعمالاً واسعاً أكيداً، من الناحية التقليدية والفردية.

غير أن علينا أن لا نبالغ في تجريد المعلول عن علته. فالماووري قوم حسّاسون من حيث الأخلاقيات والشبهات. إننا نحتفظ بالتحليل البديع الذي اعتمده هرتز لفهم هذه الأوالات المعقدة والنمطية، فلا نستخرج منه إلا إشارتين: إن الموت بالسحر غالباً ما يدرك ويفهم، وكثيراً ما لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ارتكاب إثم. وبالعكس فإن الموت بسبب الإثم كثيراً ما لا يكون إلا نتيجة لسحر دفع المرء لارتكاب الإثم[43]. وقد تضطلع الكهانة والتطير والجن («ايتو»، «آتو») في الحدث المذكور[44]. إن ما يؤدي إلى حالات الوهن القاتلة[45] هي آلام حقيقية تنتاب الضمير وهذه الآلام تنشأ بدورها عن هذا السحر الذي يدفع دفعاً إلى ارتكاب الإثم، بحيث يشعر الفرد الذي ارتكب خطأ، أنه دفع إلى ارتكاب هذا الخطأ[46]. ومن حسن الحظ أن في متناولنا عملاً مسهباً قام به أحد الأطباء حول هذه المجموعة من

(42) السدن بست، (الفال) في مجلة المجمع البولينيزي، 7، 13 حول هذه الوفيات وهذه الوساوس الخ، انظر وايت، «عادات الماووري» الخ، 1864 غولدي «الطب التقليدي»، ص 7.
Elsdon Best, Omens, in Y.P.S. VII, p. 13.
White, Maori Customs, 1864.
Goldie, Medical Lore, p. 7.

(43) حول الماكولو، أي السحر، والباهونو، أي الإثم المفتعل، انظر تريجار «عرق الماووري»، ص 201.
- Sur le Makulu et le pahunu, V. Tregear, «Maori race, P. 201.

(44) قبائل التوهو. السدن بست «الفأل والمعتقدات الخرافية»، مجلة المجمع البولينيزي رقم 7، ص 117. إذا لم تكن قوة الأنوّا أشدّ فإنه «يولي الإدبار Waste away».
- Tribus de Tuhoe; Elsdon Best, «Omens and Superstitious belifs,» J.P.S., VII, p. 199.

(45) حول الفاكا باهونو Whaka Pahunu أي الدفع إلى ارتكاب الإثم، انظر بست (توهو) «السحر لدى الماووري»، محاضر معهد زيلندا الجديدة رقم 34، ص 81. «فنون الحرب» مجلة المجمع البولينيزي، رقم 11، ص 52 حيث نجد أن الغاية هي أن يعمد «الضمير إلى تبكيت» المسحور.
- Best (Tubo) «Maori Magic»... «Arts of War»..

(46) حول «الدفع إلى ارتكاب الإثم» (Whakahehe) انظر شورتلاند، تقاليد، ص 20.
- Shortland, «Traditions», p. 20.

الوقائع. فقد قام الدكتور غولدي، يؤازره أحد أفضل النياسين الذي هو السدون بست، بوضع نظرية لهذه الوقائع، بل ونظرية مقارنة[47].

والفصل بعنوان: «الكآبة القاتلة ذات المخرج السريع»، حيث نجد أن القوم يبتغون الموت بأنفسهم[*]. هاكم بعض الوقائع التي يذكرها. تعرَّف الدكتور (تُمّ السير) باري توك إلى شخص صحيح الجسم هرقلي البنية. لكن هذا الرجل مات في غضون ثلاثة أيام بسبب هذه «الكآبة». ثم تعرف إلى شخص آخر تبدو صحته ممتازة «ومن الأكيد أنه لا يشكو من أية علة داخلية»، لكنه «اكتأب من الحياة»، وشرع يقول أنه مقبل على الموت، ثم مات خلال عشرة أيام. ومعظم الحالات التي درسها هذا الطبيب تراوحت مدة الموت فيها بين يومين وثلاثة أيام.

وثمة أحداث تاريخية أخرى مستمدة من شورتلاند وتايلور وغيرهما. وقد حصلت هذه الأحداث على مرأى من الجمهور. أحدها حصل على متن سفينة الحاكم عندما شارفت على رأس الشمال (كاب نور) وهو على ما يعتقد القوم بداية بلاد الموتى. فلما رأى الرئيس المسن كوكوتي صخور الرأس المذكور، أخذ يستعطف الأرواح بأن شرع يرمي في البحر ما يقع تحت يديه من ملابس، بادئاً بملابس من كانوا على متن السفينة، بمن فيهم الوزير، منتهياً بملابسه هو، «وقد بلغ به الجزع مبلغاً خشي القوم معه على حياته».

ولكن اسمحوا لي أن أقدم لكم، بالإضافة إلى هذه الوقائع العينية. وثائق من أدبيات الماووري. من بين هذه الأدبيات أغنية معروفة بأغنية ابنة كيكوكو، حيث نجد وصفاً مفصلاً لمشاعر المريض بالكآبة[48]:

---

(*) «Les gens se» «veulent» eux mêmes «à la mort» (Will go death»).

(47) «الطب التقليدي لدى الماووري»، ص 78، 79 وهي مقارنة مأخوذة من عند اندرولنغ: «الأساطير والطقوس والدين» Andrew Lang, Myth ritual and religion، (اتكنسون، ابن أخ أو ابن أخت أندرولنغ: حالة من حالات الكاناك. فيزون وأحد معرفي هويت: حالات من فيجي وأستراليا. غوردنغتون: حالات من ميلانيزيا). ويستخدم غولدي، ص 80، تعبير التاناتومانيا Thanatomanie ويقول إن عدد الحالات لا يحصى. في هاوايي يلتقي أحد السحرة بأحد الأوروبيين، فيخبره هذا بأنه ساحر هو الآخر، فيموت الساحر الهاوايي من الوهن. في جزر سندويش (هاوايي) مات عام 1847 جموع كثيرة من جراء وباء انتشر في البلاد، لا بسبب المرض وحسب بل بسبب الجوع والكآبة القاتلة. ويطلق على هذا الوباء اسم (أوكو Okuu) لأن القوم يبعثون إليه (Okuu) بأنفسهم ويموتون. كذلك الأمر في فيجي حيث يصبح الناس أثناء الوباء عاجزين عن إنقاذ أنفسهم ناهيك بإنقاذ الآخرين. فيقال عندئذ عن القوم أنهم «تاكايا» أي مسحوقين، يائسين، مرتاعين، وأنهم تخلّوا عن كل أمل في الحياة.

(48) إن النسخة التي وصلتنا عن غولدي لا تساوي من حيث القيمة لا النص الكامل ولا الترجمة التي قام بها دافيس (C.O. Davis, «Maori Mementoes», p. 191, 192) ناهيك بالترجمة التي كان قد حضّرها هرتز. إن غولدي يحذف النداء ـ الأوريبيدي ـ الذي تتوجه به الأغنية للشمس.

أيتها الشمس المشرقة. تظلين أبداً في السماء.
تغمرين بأشعتك قمة جبل بوكيهينو.
ظلي حيث أنت أيتها الشمس. ولنبق سوية معاً.
... واحسرتا. ليس بوسعك أيتها الصديقة (أيتها الأم) أن تقولي شيئاً.
هكذا شاءت إرادة «وير» (اله الحرب والعقاب)
لقد زرع فاسه في عظامي، وشتّتها،
حتى أصبحت نتفاً، كأنني غصن جرى انتزاعه من على جذعه،
ثم سقط متهاوياً وتقطع إرباً... الخ.
... لقد فعلت. لقد جلبت هذا الموت نحوي.
إنه أمر الله (هرتزل).
وها أنا الآن يتحاماني الجميع، وأفتقد لكل عون.
هزيلاً منبوذاً. (هرتز، والأفضل: منحطاً منهكاً)
أنهكتني آلام جسدي.
وها أنا أرقد كي أموت. (هرتز، والأفضل: لذا ينكفئ الجسد على نفسه لكي يموت)[49].

وهاكم النتيجة التي يستخلصها الدكتور غولدي:

«إن هذا الميل القاتل الذي غالباً ما لاحظناه... والذي يفضي إلى الموت بعد فترة قد تطول أو تقصر من الانحطاط العميق وفقدان الرغبة في الحياة، يعود إلى مضاعفات الجزع الوهمي الذي يؤثر على سستام عصبي شديد الحساسية» (ص 77)...

«ولم يحاول أحد، على ما أعتقد أن يفسر سبب هذا الموت الناتج عن مثل هذا الشكل العجيب من الكآبة. إن الأهالي يقولون عن الضحية أنها «تستسلم للموت». لكننا لا نستطيع أن نعزو هذه النهاية المشؤومة إلى قوة إرادة البريين. إن الميزة الرئيسية التي يمتاز بها ذهن الماووري هي القلق وعدم الاستقرار. فتوازنه الذهني يخضع لمنوعات لا تحصى من الأحداث اليومية البسيطة. إنه ألعوبة في يد الظروف الخارجية. وبما أن دماغه لم يكن موضوعاً لثقافة معنوية وفكرية مستمرة ومنهجية، فهو يفتقد من هنا لهذا الميزان الذهني الذي تتمتع به الشعوب ذات الحضارة المرتفعة. إنه لا يقوى على التحكم بذاته. فيصرخ ويضحك لأتفه الأسباب. وقد ينفجر سروراً أو ينقبض تعاسة في غضون هنيهات متعاقبة..». (يذكر غولدي هنا أمثلة عديدة).

---

(49) وثمة أغنية أخرى تصف كيفية تلبُّس الحيوان لجسم المريض لكن هذا التلبس ينشأ هذه المرة من السحر.

«في هذه الحالة الذهنية العجيبة التي تسمى «هيستريا المحيط الهاديء» ينتقل المرء فجأة بعد فترة أوّلية من الانحطاط، إلى حالة من التوتر، فيتناول سكيناً أو ينتضي سلاحاً ثم يندفع عبر القرية وينهال طعناً أو ضرباً على كل من يقع في طريقه، محدثاً ما شاء الله من الأضرار حتى يقع منهوك القوى. فإن لم يعثر على سكين أو سلاح، فإنه قد يتجه نحو شقفان الصخور ويلقي بنفسه في مياه المحيط، ثم يسبح أميالاً وأميالاً إلى أن يتسنى له من ينقذه أو يغرق. إن هذا التوتر الهيستيري العنيف أمر شائع في جميع الجزر، كما هي شائعة أيضاً حالة الانحطاط المعاكسة التي تنتاب المرء فجأة بصورة عميقة». . (يلي ذلك وصف للنتائج البائسة التي أعقبت جلسة روحية حصلت بعد أحد المآتم. إذ تسمع إحدى أخوات الميت هتاف روح أخيها، فتتوتّر، وتخور قواها، وتقرر اللحاق به، ثم تقتل نفسها بعد ساعات).

«وإذن فنحن إزاء شعب شديد القابلية للإنفعال. دماغه يظل في حالة من التوازن غير المستقر، ومعرض دائماً للتوتر العنيف أو الاكتئاب العميق. شعب لا يخاف من الموت، فضلاً عن أن غريزة حب البقاء ضعيفة جداً لديه. تتناهبه الهواجس والأوهام. ويعزو للآلهة الخبثاء والسحرة الماكرين قدرات شريرة لا حدود لها. فإذا توفرت في أحد أبناء هذا الشعب درجة عالية من هذه الخصائص الذهنية، واقتنع بأنه ضحية إله قدير أو «توهونغا» (ساحر) شرير، فإن الصدمة العصبية العنيفة التي تصيبه تجعل كل سستامه العصبي هشّاً فلا يبدي أية مقاومة تجاه حالة الذهول التي تستبد به عندئذٍ. فيستغرق في ذاته، ويتركز ذهنه على جسامة ذنبه وعلى وضعه الميئوس منه. إنه ضحية البؤس الوهمي الذي لا أمل فيه ولا رجاء. يجتاحه وهم كلي القدرة. لقد أهان الآلهة. ولا بد أنه موشك على الموت. يفقد الاهتمام بالأمور الخارجية. ويشتد تركُز حالته السقيمة بصورة حادة كما يتعاظم انحطاطه العصبي. فيفقد كل حيوية جسدية، ثم تنتقل عدوى الانحطاط تدريجياً إلى سائر أعضائه. تخور قوى وظائفه الحياتية، ينقبض قلبه، تسكن حركات عضلاته اللاإرادية، حتى ينتهي به الأمر إلى فقدان تام للطاقة، أي إلى الموت. فالذهن إذ يفقد توازنه، ينهار دون مقاومة أمام عنف الصدمة التي تولدت عن خوف وهمي جائح». (ص 79 ـ 81).

إنني أضع هذه النتيجة بكل بساطة أمام أنظاركم. فهي رغم تقادم العهد على تعابيرها الطبية، تتمتع بقسط من الأهمية، ومن الأرجح أن تظل قيمتها مستمرة.

تابع كتاب الفكر العربي [دنيا] من ص 220

ومهما يكن من أمر، فمن الصعب أن يبالغ المرء في حجم هذه الوقائع. ونحن لم نذكر منها إلا عدداً ضئيلاً مما نعرفه. وختاماً إليكم إحدى أهم الوقائع وأكثرها عبرة، وهي حالة الموريوري سكان جزر شاتان، الذين أخضعهم الماووري عام 1835، وتناقص عددهم من 2000 إلى 25. فيروي شاند، وهو واحد منهم، كيف جرى نقلهم إلى جزيرة الجنوب وماذا

قال غالبوهم[50]:

«يقول الماووري»: لقد أصبحوا قليلي العدد لا لأننا قتلنا منهم الكثيرين. بل لأننا بعد أن سبيناهم واستعبدناهم، كنا غالباً ما نجدهم موتى عند الصباح في بيوتهم. لقد كان خرقهم لتابوهم الخاص Leur porpre Tapu هو الذي يقتلهم (أي واجب القيام بأفعال خاصة تجاه تابوهم). فقد كانوا شعباً شديد التابو «Très Tapu».

ولا شك أننا نذكر ذلك النص الشهير الذي يصف حالة أيوب[51] (النبي)، والذي ما زال ينطبق إلى حد كبير على الكثير من العقليات التي نصفها بأنها غير سويّة، والتي لم تكن غير سويّة في تلك الحضارات.

«عندئذٍ فتح الإله القدير آذان البشر وبذنبهم أخذهم.

فلينقذ نفسه من الهاوية، وليبتعد بحياته عن السيف.

فالخطر الداهم يهدد بالقضاء عليه في فراشه، في جسمه وقوة عظامه معاً.

عندئذٍ صار يكره حياته. ولم تعد نفسه تتقبل الخبز إلا بتقزز. فتآكل جسده

(حتى لم يعد يرى منه شيء) ووهن العظم منه حتى لم يعد يرى منه شيء. وأخذت نفسه تدنو من الهاوية، وحياته من الأشياء التي تعجل بالموت».

هذي هي الوقائع. **وأنا أوفر عليكم عناء كل نقاش نفسي مرضي أو عصبي مرضي لها.** فالشهود يقولون جميعاً، بمن فيهم الأطباء، أن لا وجود لأيّ عطل أو خلل ظاهر في مثل هذه الحالات، ولا يكشف الفحص الطبي عن أي مرض، الخ. لا أدري. ربما كان من اللازم أن تجري المعاينات على الفور، وربما كان بوسعكم أن تقوموا بها أو تحثوا على القيام بها. ولكن حسبي كباحث اجتماعي أن أوجهكم باتجاه وجدت فيه أمثلة عديدة ـ بل وسويّة ـ أو شائعة في حال افتراض عدم سويّتها. وهذا ما كنت قد وعدتكم به.

ثم أن هذه الأمثلة تنتمي إلى ذلك النوع الذي ينبغي دراسته بسرعة ملحّة: إنها من النوع الذي تلتقي فيه الطبيعة المجتمعية التقاء مباشراً بطبيعة الإنسان الحياوية (البيولوجية). إن هذا الخوف الارتعابي الذي يخربط كل نظام الوعي، بما في ذلك ما يسمى بغريزة البقاء، يخربط بشكل خاص الحياة نفسها. والحلقة النفسية مرئية هنا ومتينة: إنها الوعي. لكنها ليست حلقة كبيرة. فالفرد المسحور أو الذي ارتكب إثماً مميتاً، يفقد كل أسباب التحكم بحياته، يفقد كل اختيار وكل استقلالية وكل شخصية.

إلى ذلك فهذه الوقائع هي كذلك وقائع «كلّية» أعتقد أن من الواجب دراستها. إن أخذ

---

(50) شاند، الموريوري، مجلة المجمع البولينيزي، رقم 3، ص 79.
- Shand, Morioris, J.P.S., III, p. 79.

(51) رقم 32، 19، 21 (المرجع نفسه، ص 17).
- XXXII, 19, 21 (cf. ibid., 17).

العامل النفساني، بل العامل النفساني ـ العضوي، لا يكفي هنا، حتى ولو كان الأمر متعلقاً بوصف التركيبة وصفاً إجمالياً. فالذي **ينبغي أخذه بعين الاعتبار هو المجتمعي**. كذلك فإن مجرد الدراسة لهذا الجزء من حياتنا، الذي هو حياتنا المجتمعية لا تكفي بحدّ ذاتها. هكذا يتبين لنا كيف يتحدد موقع **«الإنسان المضاعف»** الذي تحدث عنه دوركهايم بشيء من التحديد، وكيف يمكننا أن نعاين طبيعته المزدوجة.

وأخيراً أعتقد أن هذه الوقائع مثيرة للاهتمام من زاويتين: زاوية دراسة الوعي بكلّيته وزاوية دراسة السلوك بكلّيته. إنها تضع «كلّية» أولئك الذين درجنا على تسميتهم تسرعاً، بالبدائيين، في وجه «تفكّك» أولئك البشر **الذين هم نحن، في شعورنا بذواتنا، وفي مناهضتنا للجماعة**. إن اتّصاف كل طباع وحياة الأسترالي والماووري بعدم الاستقرار أمر مشهود. وهذه «الهستيريا» الجماعية والفردية، كما لا يزال يسميها غولدي، لم تعد في مجتمعاتنا إلا من شؤون المصحّات وشجون القوم الغلاظ. لقد كانت عبارةً عن الشوائب التي تخلصت منها صلابتنا المعنوية عبر مسيرة طويلة وبطيئة.

ختاماً، اسمحوا لي أن أذكّركم أيضاً بأن هذه الوقائع تؤكّد وتوسّع من نطاق نظرية الانتحار العشوائي التي عرضها دوركهايم في كتاب يعتبر نموذجاً للبحث الاجتماعي البرهاني[52].

**ترجمة: حسن قبيسي**

---

(52) دركهايم، «الانتحار»، 1897.

- Durkheim, «Le Suicide», Alcan, 1897.

# الموت بالسحر(*)

## والتر كانون

تفيد سجلات الأناسين وغيرهم من الذين عاشوا مع البدائيين المتواجدين في أنحاء مختلفة من العالم، أن الناس هناك يموتون، إذا ما تعرضوا للسحر أو الشعوذة أو تأثير «السحر الأسود».

فقد لاحظ مراقبون أكفاء أن هناك حالات من «الموت بالسحر» حدثت بين السكان الأصليين في أميركا الجنوبية وأفريقيا وأوستراليا ونيوزيلاندا وفي جزر الباسيفيك وبين الزنوج القاطنين بالقرب من هايتي. هذه الظاهرة هي ظاهرة غير عادية وغريبة بالنسبة لتجربة الناس المتحضرين لدرجة أنها لا تصدق. ومع ذلك فإذا كانت حقيقة فإنها تستحق أن تؤخذ بعين الاعتبار.

لهذا فإنني أعتزم أن أروي بعض الأمثلة عن هذا الشكل من الموت، وأن أتحقق من صّحة البيانات الواردة عن هذه الظاهرة ومدى الثقة بها، محاولاً إيجاد تفسير ممكن لها، إذا ثبتت صحتها.

من الواضح بالنسبة لأميركا الجنوبية، أن «سوردي سوزا» (1587) هو أول من لاحظ، بين هنود التوبينامباس، وجود وفيات تحدث من الرعب عندما يحكم أو يعلن أحد المطبّبين أن بعض الأشخاص غير قابلين للشفاء. كذلك لاحظ «فارن هيجن» (1875) بأن قبائل الهنود البرازيليين الذين يفتقدون المعرفة يتقبلون كل ما يقال لهم بدون نقاش. وهكذا فرئيس القبيلة أو طبيبها يشتهر بقوته الخارقة للطبيعة وبقدرته على ممارسة هذه القوة، وبالتخويف أو التنبؤ أو التبصير المرعب يمكنه أن يسبب «الموت من الخوف».

وهناك شهادة مماثلة من أفريقيا. فقد كتب ليونارد (1906) وصفاً لقبائل النيجر الأسفل يذكر فيه: «لقد رأيت أكثر من جندي من مقاتلي الهوسا الأقوياء والأشداء يموتون بثبات وعزم لأنهم يعتقدون أنهم مسحورون. فلا التغذية ولا الأدوية التي أعطيت لهم كان لها أدنى تأثير

---

(*) مجلة «الأناس الأمريكي»، عدد نيسان ـ حزيران 1942 «American Anthropologist».
نقلت هذا النص عن الإنكليزية: فاطمة بدوي. صحّحه وضبط مفرداته: حسن قبيسي.

سواء للتخفيف من مصدر الأذى أو لتحسين وضعه، ولا استطاع شيء أن يحوّلهم عن قدرهم الذي كانوا يعتبرونه محتوماً. وفي ظروف متشابهة جداً رأيت رجالاً يموتون بالرغم من الجهود التي بذلت لإنقاذهم وذلك لا لأنهم قرروا أن يموتوا (كما اعتقدنا حينئذ) بل لأنهم يعتقدون أنهم في قبضة شيطان حقود ومؤذٍ وبالتالي فهم محكومون بالموت». وثمة مثال آخر عن الموت بالخوف الخرافي في قبيلة أفريقية سجله مارولا أثناء رحلته إلى الكونغو عام 1682 (واستشهد به بينكيرتون عام 1814): بينما كان أحد الشباب الزنوج في سفر، مرَّ ببيت صديق له وبات ليلته هناك. وفي الصباح أعد له صديقه دجاجة برية للفطور. هذا الطعام يحرمه العرف تحريماً صارماً ويتوجب على الشباب اليافع أن لا ينتهك هذه الحرمة إطلاقاً. فسأل الزائر مضيفه عما إذا كانت هذه الدجاجة برية، ولما أجابه بالنفي أكل منها بلذة حتى شبع ثم تابع طريقه. وبعد عدة سنوات التقى الصديقان. وسأل الصديق القديم زائره الشاب إذا كان يأكل دجاجة برية فأجابه الشاب بأن الساحر نبّهه تنبيهاً حازماً بأن لا يقرب هذا الطعام. عندها ضحك الصديق القديم وسأل الشاب لماذا يرفض هذا النوع من الطعام الآن بعد أن كان قد أكله سابقاً وعلى مائدته بالذات. وما أن سمع الزنجي هذا الكلام حتى بدأ يرتعد وتملكه الخوف العظيم وفي أقل من أربع وعشرين ساعة كان قد فارق الحياة.

وفي نيوزيلاندا روايات عن موت حدث بفعل قوى روحية. ففي الكتاب الذي يحمل عنوان «نيوزيلاندا وسكانها الأصليين القدماء» يذكر براون عن سيدة من قبيلة الماووري أكلت بعض الفواكه وعلمت بعد ذلك أن هذه الفواكه أخذت من مكان محرم. فهتفت قائلة أن حرمة الرئيس قد دنست وأن روحه ستقتلها. حدث ذلك بعد الظهر، وحوالى الساعة الثانية عشرة من ظهر اليوم التالي كانت تلك السيدة قد ماتت.

كما يرى تريجير أن المحرم أو المقدس عند قبائل الماووري يمثل سلاحاً فتاكاً. يقول «لقد رأيت رجلاً قوياً يموت في نفس اليوم الذي تعرض فيه لحرمة المقدس، فالضحايا تموت تحت تأثيره وكأن قوتهم سالت من أبدانهم كالماء». ويظهر من ذلك أن الخرافات، فضلاً عن رؤساء هؤلاء السكان المرعبين تشكل حاجزاً وهمياً ناجزاً وأن هذا الحاجز يستتبع موت الفاعل بمجرد أن يدرك ما فعله.

كتب لي الدكتور س. م. لامبرت ممثل مؤسسة روكفلر لخدمات غرب المحيط الهادي الصحية أنه شاهد بنفسه، وفي مناسبات عديدة، وقائع عن الموت من الخوف. في حالة واحدة تمّ شفاء المشرف على الهلاك. حدث ذلك مع الإرسالية الدينية التي ذهبت إلى مونا مونا في شمال كوينزلاند وكانت تضم العديد من السكان الأصليين الذين تحولوا إلى الدين الجديد. أما في الضواحي فقد سكن كثير من الذين لم يدخلوا في الدين من بينهم نيبو الطبيب الساحر المشهور. وكان روب أحد الأهالي الذي اعتنق الدين الجديد، هو المساعد الرئيسي للمبشر الديني. عندما وصل الدكتور لامبرت إلى البعثة علم أن روب في حالة الخطر وأنهم

يريدون أن يخضعوه لفحص طبي. ولما عاينه لامبرت تبيّن له أن الرجل لا يشكو من أيّ حُمّى أو ألم أو أعراض أخرى تدل على وجود مرض. لكنه خرج بانطباع حسب الدلائل الواضحة مفاده أن روب مريض جداً ويعاني من ضعف عام حاد. وعلم من أفراد البعثة أن روب قد تعرض لإشارة هي عبارة عن عظمة وُجِّهت إليه من قبل نبيو، اقتنع على أثرها أنه يجب أن يموت. عندئذ ذهب الدكتور لامبرت ومبشر الإرسالية إلى نيبو وهدّداه تهديداً صارماً بقطع المؤونة عنه وطرده هو وأتباعه من المنطقة كلها إذا ما حدث أي مكروه لروب. وفي الحال وافق نيبو على أن يرافقهما لزيارة المريض. وهناك، انحنى فوق فراش روب وأخبره أن في الأمر خطأ وأنه لم يوجه إليه العظمة إطلاقاً. وهكذا كان الشفاء كما أفاد الدكتور لامبرت عاجلاً وتاماً، حتى أن روب عاد إلى عمله في ذلك المساء مسروراً وممتلكاً لكامل قواه الجسدية.

والسؤال الذي يطرح نفسه، بطبيعة الحال، هو ما إذا كان أولئك الذين أدلوا بإفاداتهم حول حقيقة «الموت من الخوف» قد أصدروا فعلاً حكماً موضوعياً أم لا.

وبالرغم من أن المشعوذ أو طبيب القبيلة أو رئيسها قد يمتلكون ضمنياً القدرة، أو قد يتظاهرون بامتلاك القدرة على القتل، إمّا «بتوجيه العظم» أو بأي أسلوب آخر من أساليب السحر الأسود، أليس من الجائز، حتى يحافظوا على سمعتهم وشهرتهم بامتلاك قوة خارقة للطبيعة، أن يكونوا يستعملون السم؟ خاصة أن الموت كان يحدث بعد تناول الطعام؟ ألا يمكن أن تكون هذه النهاية القاتلة نتيجة لمفعول مواد سامة غير معروفة إلا من قبل الكهنة والسحرة؟ واضح أن إمكانية استعمال السم يجب أن تُستبعد قبل أن يصبح «الموت من الخوف» مقبولاً كنتيجة فعلية للسحر أو المعرفة. كذلك من الضروري أن تُستبعد الأمثلة التي تدّعي وجود قوة خارقة للطبيعة عندما يكون الموت قد حدث فعلاً نتيجة لأسباب طبيعية. هذا التحفّظ هو على درجة كبيرة من الأهمية لأن الاعتقاد السائد بين تلك القبائل هو أن المرض ينشأ عن الحقد والمكر. وفي محاولة للتأكد تماماً ممّا إذا كان بالإمكان استبعاد الإدعاءات الموهومة حول التسمم من حالات الموت المنسوبة إلى قوة السحر، وجهت أسئلتي إلى مراقبين متمرسين في الطب.

كتب لي الدكتور لامبرت ممثل مؤسسة روكفلر عن تجربة الدكتور كلارك مع الكاناكاس العاملين في زراعة قصب السكر في شمال كوينزلاند. في أحد الأيام جاءه أحد رجال الكاناكاس إلى المستشفى وأبلغه أنه سيموت في غضون أيام معدودات لأنه ألقيت عليه رقية (سحر) وأن لا شيء يمكن أن يبطل مفعولها. وكان الرجل معروفاً من قبل الدكتور كلارك الذي أجرى له فحوصات طبية شاملة من ضمنها تحاليل للبول والخروج. وأظهرت الفحوصات والتحاليل أن كل شيء عنده طبيعي. ومع ذلك، أخذ الرجل يزداد ضعفاً. فاستدعى الدكتور كلارك كبير العمال وطلب إليه زيارة المريض لرفع معنوياته ومنحه بعض

الثقة بالنفس. ولما وصل إلى فراش المريض انحنى كبير العمال فوقه ونظر إليه ثم التفت إلى الطبيب قائلاً: «نعم يا دكتور، إنه ميت تقريباً». وعند الساعة الحادية عشرة من صباح اليوم التالي مات الرجل. ولدى فحص الجثة بعد الوفاة فحصاً دقيقاً تبين أنه لم يكن هناك أي سبب يستدعي تلك النتيجة المهكلة.

كذلك أدلى الطبيب روث (1897) الذي عمل لمدة ثلاث سنوات كجراح رسمي بين السكان البدائيين في وسط وشمال كوينزلاند بإفادة وثيقة الصلة بالموضوع. كتب يقول: أن الاعتقاد من جانب المريض بأن هناك عدواً قد «أشار إليه بعظمة» وأنه سيموت بالتأكيد، يكون أحياناً متأصلاً جداً بحيث أن المريض يرفض أيّ طعام أو معونة تقدم إليه، وغالباً ما ينجح المريض في محاولته (أي أنه يموت). لقد شهدت بنفسي ثلاث أو أربع حالات من هذا النوع».

أما الدكتور ج. ب. كلايلاند، الأستاذ في علم الأمراض في جامعة أديلايد فقد كتب لي يقول أنه لا شك لديه بأن السكان الأصليين في غابات أستراليا يموتون فعلاً كنتيجة لتوجيه عظم نحوهم، وأن وفاة كهذه قد لا تكون مرتبطة بأيّ إصابات أو أمراض مميتة. وفي مقالة تضمنت في قسم منها الحديث عن الموت بسبب تأثيرات نفسية مؤذية ذكر الدكتور كلايلاند (1928) أن رجلاً قوياً وشديد البأس من أبناء إحدى قبائل أوستراليا الوسطى أصيب بجرح في فخذه بواسطة رمح مسحور. وأخذ الرجل يهزل ثم مات دون أن يظهر أي دليل عن تعقيدات أو مضاعفات جراحية. واستشهد الدكتور كلايلاند بعدد من الأطباء الذين أشاروا إلى التأثيرات المهلكة «للإشارة بعظم» ولأفعال مرعبة أخرى. وفي رسالته لي يقول: أرى أن التسمم مستبعد كلياً في هذه الحالات التي تحدث بين السكان الأوستراليين. يتوفر قليل من النباتات السامة هناك، لكنني أشك في أن السكان قد خطرت على بالهم هذه الفكرة: أي إمكانية استعمال هذه السموم على الكائنات البشرية. في كتابه «سكان أوستراليا الأصليين» قدم الدكتور همربرت باسيدو (1925) صورة حية عن المفعول الرهيب «للإشارة بعظم» على السكان الجاهلين الخرافيين، السذج، ثم تقبُّلهم الهادىء فيما بعد، لقدرهم المحتوم. يقول الدكتور باسيدو: «إن مشهد الرجل الذي يكتشف بأنه مستهدف بعظم من قبل عدوّه مشهد يرثى له. فالرجل يقف مشدوهاً، عيناه تحدقان في العدو الغادر الذي يشير إليه بالعظم، ثم ترتفع يداه وكأنه يتفادى بهما الأذى المميت، الذي يتصور أنه يصبّ في جسده. تصبح عيناه كامدتان، ووجهه شاحب، وتعابير وجهه مخيفة. يحاول أن يصرخ لكن الصوت يختنق في حلقه ولا يظهر سوى الزبد حول فمه. ويأخذ جسده في الارتعاش وتتشنج عضلاته بصورة لا إرادية، يتأرجح إلى الأمام وإلى الوراء ثم يسقط أرضاً وبعد فترة وجيزة يبدو وكأنه في حالة إغماء. ويتلوى وكأنه في سكرة الموت مغطياً وجهه بيديه ثم يئن. بعد برهة يستعيد هدوءه ورباطة جأشه وهو يزحف نحو حتفه. ومنذ ذلك الحين يبدأ بالضعف والتآكل عازلاً نفسه عن

الشؤون اليومية للقبيلة. فإذا لم يحصل على مساعدة تأتي على شكل نقض أو إبطال لمفعول السحر على يدي نانجاري أي طبيب القبيلة فإن موته نسبياً مسألة وقت، ووقت قصير. أما إذا وصل الطبيب في الوقت المناسب فإنه ينقذه».

والطبيب عندما يقتنع بوجوب ممارسة قواه يُجري احتفالاً معقداً. وأخيراً يخطو باتجاه الأقارب المفزوعين حاملاً بين أصابعه شيئاً صغيراً، عوداً أو عظمة أو حصاة أو مخلباً يجاهر بأنه انتزعه من جسد الرجل المسحور وبأن هذا كان سبباً للبلوى. وبما أنه انتزعه، فليس هناك ما يخيف الضحية. وتأثير ذلك، كما يذكر الدكتور باسيدو، مذهل ومدهش. فالرجل الضحية الذي كان منذ لحظات في طريقه إلى الموت يرفع رأسه ويحدق باستغراب في الشيء الذي يحمله الطبيب بين أصابعه ثم يرفع جسده ليصبح في وضع الجالس ويطلب ماء للشرب. وهكذا تمر الأزمة بسلام، والشفاء يكون عاجلاً وتاماً. ولولا تدخل نانجاري لأورد المريض نفسه إلى التهلكة، حسب رأي الدكتور باسيدو. إن ما يحمله الرجل البدائي في نفسه من إيمان مطلق بالقوى السحرية التي يتمتع بها ساحر القبيلة يؤدي إلى شفاء يفوق ما عرف عن اتباع الشفاء بالإيمان عند الجماعات الأكثر تحضراً.

وربما كان أدق وصف لتأثير المحرمات القبلية على مصير الإنسان الذي يتعرض لنفوذها هو ما جاء على لسان و. ل. ورنر الذي عمل وسط السكان البدائيين في المقاطعة الشمالية من أوستراليا. وحتى أزود شهادته بخلفيّة واضحة فإنني أنقل عن كتاب «أسس علم النفس» لوليم جيمس (1905) ما يلي:

«إن الأنا المجتمعيّة للإنسان هي الإدراك الذي يكتسبه من رفاقه. نحن لسنا فقط حيوانات جماعية نحب أن نكون قبلة أنظار رفاقنا، بل لدينا نزعة بأن نجعل أنفسنا معروفين وملاحظين بإعجاب من قبل جنسنا. فليس هناك عقاب شيطاني أقسى من أن يكون الإنسان هامشياً مزعزع الموقع في مجتمعه أو أن يكون نكرة بين أعضائه. فإذا لم يلتفت أحد عندما ندخل، ولم يُجِب عندما نتكلم، ولم يهتم لما نفعل، بل لو أن كل شخص يقابلنا، يتجاهلنا ويعتبرنا أشياء غير موجودة فإن نوعاً من الغيظ واليأس الواهن سيتحكم فينا طويلاً بحيث أن أقسى أنواع التعذيب الجسدي يكون إزاء ذلك بمثابة الراحة. لأن هذا يشعرنا، مهما كان سوء وضعنا، بأننا لم نغرق بعد إلى العمق الذي يوصلنا إلى الدرجة التي نكون معها غير جديرين بأي انتباه على الإطلاق».

وفي عودة لملاحظات ورنر حول السكان البدائيين في شمال أوستراليا التي تناولت تلك المخلوقات الجاهلة فقد أكد لي أموراً فيما يتعلق بالسموم. يقول أن هناك حركتين محددتين للجماعة المجتمعية في العملية التي يصبح السحر الأسود بواسطتها مؤثراً في ضحية الشعوذة والسحر. ففي حركة أولى، تنقبض الجماعة، أي أن كل من له صلة قرابة بالرجل الضحية

ينزع عنه دعمه ومساندته. هذا يعني أن كل من يعرفه وكل رفاقه، يغيّرون سلوكهم نحوه ويضعونه في فئة جديدة. فينظرون إليه كشخص ينتمي الآن إلى عالم المقدس والمحرم أكثر من انتمائه للعالم العادي الذي توجد فيه الجماعة. نظام حياته المجتمعية ينهار ولا يعود عضواً في الجماعة بل يغدو وحيداً منبوذاً. يصبح هذا الرجل المحكوم عليه في وضع لا يستطيع الهروب منه إلا بالموت. إن سلوك الجماعة وتعقيدات نظامها والمثيرات التي لا تحصى والتي تقترح وتوحي بإيجابية الموت وفائدته بالنسبة للضحية، كل ذلك يستتبع مرض الموت عند الرجل الذي يكون قد أصبح في وضع إيحائي عالٍ (أي أرضاً صالحة لتقبل الإيحاء). وبالإضافة إلى ضغط المجتمع فالرجل، كقاعدة عامة، يمتنع عن بذل أي مجهود لكي يعيش أو يبقى جزءاً من جماعته: ليس هذا فحسب بل أنه من خلال الإيحاآت المضاعفة التي يتلقاها، يتعاون للانسحاب من الجماعة ويصبح كما يريد له الموقف الجماعي أن يكون. وهكذا فإنه يساهم في ارتكاب نوع من الانتحار.

قبل أن تحصل الوفاة، تحدث الحركة الثانية للجماعة وفيها عودة إلى الضحية من أجل إخضاعه وتهيئته لطقوس الدفن المشؤومة. هدف الجماعة الآن، كوحدة مجتمعية بقائدها الشعائري والذي يكون أحد أقرباء الضحية المقربين، هو أن تقطعه نهائياً عن عالمه وتضعه في مكانه المناسب في عالم الأموات الطوطمي المفزع. والضحية من جانبه، يشاطرهم هذا الشعور.

إن تأثير هذه الحركة المزدوجة ـ الابتعاد عن الضحية ثم العودة إليه بالإضافة إلى القوة الملزمة لأحد أقوى طقوسها ـ تأثير قاس وعنيف. كتب ورنر يقول (1941):

«من الصعب تصور وضع مشابه لذلك في مجتمعنا. لكن إذا ابتعد كل أقرباء الشخص، أبوه وأمه وأخوته وأخواته وأولاده وزملاؤه في العمل، وأصدقاؤه وكل أفراد مجتمعه عنه فجأة بسبب ظروف قاسية، ونظروا إليه كرجل ميت، ثمّ أدّوا بعد وقت قصير طقوساً احتفالية رهيبة يؤمنون بأنها تخرجه بهدوء من أرض الأحياء إلى أرض الأموات، فإن هذه الحركة المزدوجة ذات القوة الإيحائية الهائلة لجماعات تبلورت مواقفها تماماً، تصبح إلى حد ما أمراً مفهوماً لدينا».

إن المحيط المجتمعي بوصفه سنداً للمعنويات هو أكثر أهمية وتأثيراً عند الناس البدائيين بسبب جهلهم العميق وشعورهم بانعدام الاطمئنان في هذا العالم، منه عند الناس المتعلمين الذين يعيشون في مجتمعات متحضرة ومأمونة.

لقد درس الدكتور بورتيوس، وهو طبيب وعالم نفس، بصورة شاملة الحياة القاسية في جزر المحيط الهادىء وفي أفريقيا وكتب يقول:

«إن الموسيقى والرقص هما الدفاعان الأساسيان للرجل البدائي ضد الوحشة. فهو يُذكّر نفسه بهما إن في وحشته وغربته عقولاً أخرى مؤازرة له. ففي الرقص يرى نفسه تتضاعف

وتتكرر برفاقه، ويرى فعله مرآة لأفعالهم. وفي حياته مناسبات أخرى محدودة تماماً يستطيع ان يشارك فيها بفعل مجتمعي متّفق عليه بحيث يجد له شركاء في هذا الفعل. . . إن المواطن البدائي هو قبل كل شيء مطية. فالشياطين تهرع لتتلبس من يتهاون في احترام المحرمات، ويستحوذ سحرهم الحاقد على لحظات يقظته، وهو يعتقد بأن الأطباء السحرة يعرفون كيف يجعلون من أنفسهم كائنات غير مرئية لكي يستأصلوا كليته ويخيّطوه ثم يفركوا لسانه بحجر سحري حتى يفرضوا عليه النسيان، وبعدها يصبح جثة حية مكرسة للموت. وسط هذا الخوف اليائس ما إن يتصور أنه كان هدفاً لإشارة عظمة من قبل عدوه حتى يرقد فوراً ثم يموت».

وقد جاء في تقارير واردة من جزر الهاواي وغينيا الإنكليزية وهاييتي شهادات مماثلة لتلك التي ذكرنا. وقد جاء عن البرازيل وأفريقيا ونيوزيلندا وأستراليا. فما الذي يؤكده وجود هذه الأدلة المتراكمة؟ في رسالة من البروفسور ليفي - بروبل، وهو النيّاس الفرنسي الذي اهتم طويلاً بدراس القبائل البدائية وعاداتها، يلاحظ أن الأجوبة التي تلقاها من التحقيقات ممكن تلخيصها كالتالي: إن النياسين الذين يبنون أحكامهم على عدد كبير من التقارير المستقلة أحدها عن الآخر والواردة عن جماعات منتشرة في جميع أجزاء الأرض، يعترفون بوجود حالات تدل على أن إيمان الشخص الذي يتعرض للسحر بأنه حتماً مخكوم عليه بالموت، يؤدي بالفعل إلى حالات وفاة. أما الباحثون النفسانيون والأطباء الذين لا اطلاع لهم على تلك الحالات فهم ميّالون إلى اعتبار الظاهرة أمراً غير ممكن ويثيرون الشكوك حول صحة ووضوح تلك الإفادات.

قبل أن ننكر إمكانية حدوث الموت بالسحر لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار الصور العامة التي وردت في عينة التقارير المذكورة في الفقرات السابقة.

أولاً: هناك حقيقة أولية وهي أن هذه الظاهرة معروفة ومميزة بين السكان الأصليين، أي بين بشر جدّ بدائيين وخرافيين وجاهلين، يعيشون كالغرباء الحائرين في عالم عدائي. فبدل العلم والمعرفة هناك خيال خصب غير مقيد يملأ محيطهم بكل أنواع الأرواح الشريرة القادرة على التأثير في حياتهم بشكل تدميري. وكما أشار الدكتور بروتس: بالمشاركة في النشاطات العامة فقط يستطيع هؤلاء الناس أن يحضّوا أنفسهم أو يعربوا عن تضامن كاف فيما بينهم، من شأنه أن يُمِدَّهم بالمقاومة ضد المؤثرات الخفية والخبيثة التي تستطيع إفساد حياتهم. يترافق مع هذه الظروف الصعبة الاقتناع الثابت بأن الموت لا بد أن يحصل نتيجة لأسباب معينة قد تعرض صاحبها مثلاً للسحر، أو كفشله في مراعاة الأنظمة القبلية المقدسة. إنه اعتقاد ثابت وراسخ يحمله جميع أفراد القبيلة حتى أن الفرد لا يقتنع به فحسب به تنتابه الهواجس لعلمه أن جميع رفاقه يحملون الاعتقاد نفسه. وهذا يقلقه. لذلك فعندما يتعرض للسحر يصبح منبوذاً مجرداً من الثقة بالنفس ومن المساندة المجتمعية. أما أثناء عزلته فلا بد للأرواح الخبيثة التي

يؤمن بأنها تحوم حوله ولديها القدرة على معاملته بقسوة لا ترحم ولا تقاوم، أن تمارس عليه سلطاتها.

وسط ظلمة هذه المصيبة المروّعة والمشؤومة تستولي على الضحية أقصى درجات الخوف، أي تلك العائدة إلى التهديد المباشر بالموت، وتمتلىء نفسها بيأس مميت.

في حالة الرعب هذه، يستنكف المرء عن الطعام والشراب، وهذه حقيقة سجلها العديد من المراقبين وهي، كما سنرى لاحقاً، ذات دلالة هامة لإمكانية فهم بداية الضعف الذي يصيبه. فالرجل الضحية يهزل، وقواه تنهار كالماء ـ وهذه كلمات مقتبسة من وصف تصويري ـ وفي خلال يوم أو يومين يستسلم ويموت.

**أما السؤال المطروح الآن، فهو ما إذا كانت حالة الخوف المتواصل هذه تضع حداً لحياة صاحبها.** الخوف كما هو معروف، هو أكثر الأحاسيس تجذّراً وهيمنة ولا يمكن استئصاله إلا بصعوبة فائقة. وهو يترافق مع اضطرابات جسمانية عميقة تنتشر في جميع أجزاء الكائن الحي. وهناك تأكيد على أن هذه الإضطرابات تُحدِث أذى كبيراً في حال استمرارها. وحتى أُوضّح هذه الحقيقة، لا بد من الإشارة إلى أن الرعب القوي والثورة العارمة لهما تأثيرات متشابهة في الجسم. فكل من هذه الأحاسيس مرتبطة بغرائز متأصلة: غريزة الهجوم في حالة الثورة والغضب، وغريزة الهروب والفرار من أجل النجاة وفي حالة الخوف. إن هاتين العاطفتين، فضلاً عن الغرائز المرتبطة بهما، قد أدّتا خدمات فعالة في الصراع من أجل البقاء عبر تاريخ البشر والحيوانات الدنيا. فهما عندما تُستثاران تثيران الجزء الأولي (الجوهري) من الجهاز العصبي، أي ذلك الذي يسمى بالجهاز السمبتاوي أو الودّي، وهو الجزء الذي يضبط ويتحكم بالأعضاء الداخلية والأوعية الدموية. **إن الجهاز السمبتاوي، كقاعدة عامة، هو الذي يحافظ على حالة ثابتة ومناسبة لجريان الدم والسائل الليمفاوي،** أي للمحيط الداخلي لأعضائنا الحية. فأثناء القيام بجهد عضلي شاق، يعمل هذا الجهاز على تحرير السكر من الكبد، وتسريع نبضات القلب وانقباض بعض الأوعية الدموية، وفرز الأدرينالين، وتمديد الشعب الهوائية. كل هذه التغيرات تجعل الحيوان أكثر قدرة وفعالية عند حدوث أي صراع جسدي، لأنها تزود الجسم بشروط أساسية لاستمرار فعالية العضلات العاملة. وبما أن هذه التغييرات ترتبط بالأحاسيس القوية كالغضب والخوف، فمن المعقول جداً أن ننظر إليها كحالة تحضيرية للصراع المجهد الذي قد تتطلبه أو تدفع إليه غريزتا الهجوم والهروب. فإذا سادت هذه الأحاسيس القوية، وظلت قوى الجسم معبأة تماماً ومهيأة للفعل، ثم استمرّت هذه الحالة القصوى من القلق الخارج عن نطاق سيطرة الجسم لفترة طويلة بدون أن يحدث الفعل، فإن نتائج رهيبة قد تنشأ.

مثال: إذا وضعنا هرّة تحت تأثير مخدر سريع بحيث يدمّر لحاءها الدماغي بشكل لا تعود معه أدوات الذكاء ذات فائدة، تظهر عندئذ بعض النشاطات الإستثنائية لمراكز السلوك الأولية،

تلك الخاصة بالتعبير الإنفعالي. هذه الحالة الإصطناعية تشبه تلك التي تحدث عند الإنسان عندما يبطل وعيه وإدراكه باستعمال الغاز المضحك Nitrous Acide أي بالوسائل الكيميائية. عادة، قد تظهر في مثل هذه الحالة انفعالات الفرح أو الحزن. والشيء نفسه يحدث تحت تأثير مخدر سريع بحيث تنطلق انفعالات الغضب. بالنسبة لحالة الغضب الكاذب لدى الهرة المخدرة، يظهر عرض على مستوى عال للإنفعال الشديد: يقفّ شعر جسدها، ويفرز العرق من أصابع قدميها، وتتسارع نبضات القلب فترتفع من 150 ضربة في الدقيقة إلى ضعف هذا العدد، ويرتفع ضغط الدم، وترتفع كمية السكر في الدم إلى خمسة أضعاف الكمية العادية. هذه الفعالية السريعة **لجهاز الأدرينالين ـ السمبتاوي** نادراً ما تستمر أكثر من ثلاث أو أربع ساعات. في هذا الوقت وبدون أي نزف دموي أو حادثة تفسر النتيجة، نجد أن الإثارة الإصطناعية للحيوان والتي ساد فيها هذا العرض الإنفعالي، تكفّ عن الوجود.

ما هو سبب هذا التوقف؟ واضح أن هذه النتيجة المهلكة والسريعة تعود إلى النشاط السريع والمتواصل لنظام الأدرينالين ـ السمبتاوي (أو الغدد الكظرية وتسمى أيضاً الغدد التاجية وهي توجد فوق الكليتين). وقد لاحظ أحد المعاونين الذين يعملون معي وهو فيليب بارد (1928) أن علامات التهيج الكاذب قد تستمر لفترات طويلة. والحقيقة أن من يُجري التجربة هو الذي يُفترض به أن يضع حداً له. وهناك حقيقة أخرى توصل إليها معاوني نورمان فريمان (1933) الذي أحدث غضباً كاذباً في بعض الحيوانات التي أزيلت منها أعصابها الودّية. في هذه الظروف كان السلوك مشابهاً لما وصفناه سابقاً باستثناء المظاهر التي تتوقف على الأعصاب الودية الجوانية.

والحقيقة البارزة التي ظهرت هي أن الحيوانات التي تُزال أعصابها الودّية ثم تتعرض إلى حالة غضب أو ثورة تستمر في الحياة لعدة ساعات دون أن تظهر عليها أعراض الانهيار. هذه التجارب كما رأينا هي وثيقة الصلة بالاستقصاء الذي يهمّنا هنا.

ما هو التأثير الذي يحدثه عمل الأدرينالين في الكائن الحي؟ من الملاحظات التي أجراها بارد تبين أن التغيير الهام والبارز الذي بدا واضحاً جلياً في الحيوانات التي تظهر الغضب والثورة يعود إلى الهبوط الشديد في ضغط الدم، من أعلى مستوياته في المراحل الأولى لمظاهر الثورة حتى أدنى مستوى له، كالمستوى الذي نجده عند المصابين بصدمات الجروح القاتلة. وفي بحث أجراه فريمان توصل إلى دليل هام وهو أن انخفاض ضغط الدم يعود إلى انخفاض مقدار الدم الذي يدور في الجسم. وقد تبين أثناء الحرب العالمية الأولى أن هذه الحالة هي التي كانت تسبب انخفاض ضغط الدم. ففي حالات الإصابات الخطيرة تنخفض كمية الدم بحيث لا تعود كافية لإعالة دورة دموية ملائمة. وهكذا يصاب القلب بالضعف وكذلك مراكز الأعصاب التي تبقي عادة الأوعية الدموية في حالة انكماش معتدل، وتنشأ حلقة مفرغة: فضغط الدم المنخفض يؤذي جميع الأعصاب المسؤولة عن تأمين دورة دموية

ملائمة، والأعضاء بدورها تصبح أقل قدرة على الاحتفاظ بمعدل مناسب وفعال لدورة الدم.

فالموت إذاً، سواء في حالة الثورة العارمة أم في حالة الجروح الخطيرة، يعود إلى عجز الأعضاء الأساسية عن تلقي كمية كافية من الدم أو بالأحرى كمية كافية من الأوكسجين لتستطيع أن تقوم بوظائفها.

**أما نقص كمية الدم في حالة الثورة والغضب فمن الممكن تفسيره بقدرة الأدرينالين على تسبُّب انقباض متواصل في الشرايين الصغيرة** في بعض أجزاء الجسم. إن الأدرينالين يسبب انقباض الأوعية الدموية تماماً كما يفعل تهيج الأعصاب. فإذا ما حقن باستمرار وبالمعدل الذي تنتج عنه حالات انفعالية قوية فإن كمية الدم تنقص كما يحدث في حالة الغضب والثورة. وقد أجرى فريمان وميللر هذه التجربة: استعملا كمية من الأدرينالين لا تزيد عن تلك التي تفرز في حالة الاستجابة لإثارة لا إرادية لغدة الأدرينال ووجدا لا نقصاً ملحوظاً في كمية البلازما فحسب بل ظهر أيضاً **تركز في كريات الدم** كما بدا ذلك من زيادة معدل الهيموغلوبين. ولكن يجب أن نتذكر أنه، **بالإضافة إلى الأدرينالين**، وأثناء الوظائف العادية لجهاز الأدرينالين الودي **هناك التأثيرات الانقباضية للقوة الدافعة للأعصاب على الأوعية الدموية**، كما أن هناك **بعض المواد الكيمائية الأخرى** المتداولة في الجسم إلى جانب الأدرينالين. هذه العوامل الثلاث التي تعمل مجتمعة أثناء الجهد الإنفعالي الشديد هي التي أبرزت النتائج التي توصل إليها فريمان ومعاونوه عندما حقن مادة الأدرينالين وحدها. أما في حال وجود ضغط دم عادي، فإن الأعضاء ذات الأهمية الرئيسية في الجسم **كالقلب والدماغ، لا تتعرض لانقباض أوعيتها الدموية وبالتالي فهي تتزود باستمرار بكفايتها من الدم**. هذه النتيجة مضمونة أيضاً عند حرمان بعض الأعضاء الداخلية من الدم **كالأحشاء أو الإمعاء**. في هذه الأعضاء الأقل أهمية من القلب والدماغ، عندما يحدث تقلّص في بعض الشرايين **تصبح الأوعية الشعرية مزودة بكمية ضئيلة من الأوكسجين** ولكن هذه الأوعية الشعرية المحتاجة جداً للأوكسيجين، عندما تفشل في الحصول على كمية مناسبة منه، يصبح جدارها منفذاً صالحاً لسوائل الدم. وهكذا تتسرب البلازما داخل جدران هذه الأوعية. والشيء نفسه يحصل عندما يتعرض الإنسان لصدمات جروحية عميقة. فإن تسرّب البلازما من الشرايين والأوردة يجعل الكريات الحمر مركّزة جداً. وقد تبين أثناء الحرب العالمية الأولى أن تركز الكريات الحمر في منطقة الجلد الخارجي قد تصل إلى 50٪.

وهناك حالات مماثلة لا تقل ضرراً عن حالة الجروح وهي تلك الخاصة بفقدان الماء والطعام لمدة طويلة. فإن فريمان وموريسون وسوبر وجدوا أن نقص السوائل في الجسم يثير نظام الأدرينالين الودي وهنا أيضاً تنشأ حلقة مفرغة: حجم الدم الذي انخفض بسبب نقصان السوائل ينخفض أكثر بسبب الأوعية الشعرية التي تزداد قدرة على امتصاص السائل من الدم (البلازما).

لقد كشفت لنا الفقرات السابقة أن **حالة انفعالية عميقة ومتواصلة قد تحدث انخفاضاً رهيباً في ضغط الدم مما يؤدي إلى الوفاة**. ويتعاون **نقص الماء والطعام** مع التأثيرات الإنفعالية المضرة فيعجّل في النتيجة المهلكة. هذه الحالات كما رأينا سابقاً هي الحالات السائدة بين الأشخاص الذين يموتون بسبب السحر. فإنهم يمتنعون عن الطعام والشراب أثناء عزلتهم منتظرين الموت بخوف ورعب. في هذه الظروف، قد يموتون بسبب حالة الانهيار ـ حسب التعبير الطبي ـ أي الانهيار الذي أحدثه التوتر الانفعالي الطويل.

وفيما يتعلق بالموضوع نفسه، فإنه من المفيد أن نذكر والاس، الجراح الخبير في الحرب العالمية الأولى الذي أفاد بأنه رأى بنفسه بعض حالات الإنهيار والصدمات دون أن يكون هناك أي جروح أو عوامل أخرى ممكن أن تتسبب في الحالة الرهيبة. فأحياناً كانت الجروح تافهة جداً ولا يمكن اعتبارها مسببة لحالة الصدمة. وأحياناً يتم تجاهل الجروح الظاهرة لانعدام أهميتها. ويستشهد الدكتور والاس بحالتين معبرتين. الأولى حالة رجل تحت الأنقاض بعد انفجار قنبلة صغيرة في قبو. والثانية حالة رجل انفجرت به قنبلة مدفونة أشعلت النار حولها. في هالتين الحالتين اللتين تعتبران نموذجاً عن تجربة رهيبة ظهرت الأعراض العادية للانهيار. واستمرت الحال لمدة 48 ساعة دون أن ينفع العلاج. ولدى فحص الجثث بعد الوفاة لم يظهر أي ضرر جسيم سببته الانفجارات.

حالة أخرى بارزة درسها فريمان في مستشفى ماساتشوستس العامة. امرأة في الثانية والأربعين من عمرها عانت من هياج لا سبيل إلى كبحه بسبب نزيف رحمي. ومع أن **حالتها الانفعالية** غير المستقرة كانت معروفة إلا أنها رُجّحت إمكانية عملية جراحية لها. واتُّخِذَت جميع الاحتياطات لتجنب أي نقص أو خسارة في الدم، وكانت تزوّد بالمصل والسوائل على فترات متقطعة بعد أن أُجريت الجراحة لها. تلك الليلة رفضت أن تتكلم وكانت تعرق باستمرار. وفي صباح اليوم التالي **انخفض ضغط الدم** إلى مستوى الانهيار، **وتسارعت نبضات قلبها** حتى وصلت إلى 150 ضربة في الدقيقة وصار جسمها بارداً ورطباً. ودل قياس تدفق الدم في عروق يدها على أن التدفق هزيل وخفيف. ولم يكن هناك أي نزيف ليعمل حسابه في حالتها اليائسة والتي شخصت بأنها حالة انهيار سببه الخوف.

إن الشخص العادي، قليل الخبرة بالمستشفى وعاداتها الجراحية المحكمة، قد يتعجب أو يخاف من الغزو المأساوي للجسم بواسطة السكاكين والأدوات المعدنية الأخرى. لكن الغريب أن عدد المرضى الذين يظهرون علامات القلق والخوف قليل جداً. وحتى في حالات القلق فإن هدوء الجراح وسلوكه المطمئن يؤدي إلى تغيير في سلوك المريض الذي يجتاز حالة تحسن طبيعية. أما كون سلوك المريض في غاية الأهمية للحصول على نتيجة مُرضية للجراحة فهو ما يؤكد عليه الجراح الأميركي فايني أستاذ الجراحة المعروف في مدرسة جون هوبكنز الطبية. فانطلاقاً من تجارب عديدة يفيد الدكتور فايني أنه إذا جاءه مريض ليُجري جراحة كبيرة

وأبدى تخوُّفه من نتيجتها فإنه يرفض إجراءها له وعلى طبيب جراح آخر أن يقوم بالمجازفة.

دليل آخر على إمكانية حدوث نتيجة مهلكة بسبب توتر انفعالي عميق سجله الدكتور ميرا (1939) من خلال تجاربه كطبيب نفساني في الحرب الأسبانية 1936 ـ 1939. في حالة المرضى الذين يعاونون من قلق شديد، لاحظ عوارض الألم المبرّح والارتباك مصحوبة بتسارع مستمر في نبضات القلب، أي أكثر من 120 ضربة في الدقيقة، وسرعة في التنفس، أي ثلاثة أضعاف المعدل العادي. هذه الدلائل تشير إلى حالة مقلقة حيث تشترك فيها تعقيدات نظام الأدرينالين الودي. وفي ظروف سابقة لاحظ ميرا عمل الجهاز العصبي الوّدي كما لاحظ حدوث صدمة عقلية حادة في حالات الإنهاك العائدة إلى قلة الأكل والتعب والأرق الخ... والظاهر أن نقص الطعام يرافقه نقص في الماء، حيث أن البول يصبح مركزاً جداً. وفي النهاية يستمر الألم، لكن السكون يتحول إلى قلق وعدم هدوء. وفي الحالات المهلكة يحدث الموت خلال ثلاثة أو أربعة أيام. والفحص بعد الوفاة قد يُظهر نزفاً دماغياً في بعض الحالات ولكن باستثناء ارتفاع ضغط الدم فإن السائل النخاعي يبدو في حالة طبيعية. إن نقص الغذاء والماء بالإضافة إلى القلق وتسارع نبضات القلب وسرعة التنفس. كل هذه العوارض إذا ترافقت مع صدمة عصبية ذات تأثيرات مستمرة فإنها تتفق تماماً مع الحالات التي لوحظت عند القبائل البدائية.

إن الفرضية التي أطرحها إذن هي أن الموت بالسحر قد يكون حقيقياً ومن الممكن تفسيره بإرجاعه إلى صدمة انفعالية ضاغطة أو إلى رعب مكبوت أو ظاهر.

إن الفرضية المعقولة هي تلك التي تتيح إجراء التجارب والملاحظات للتحقق من صحتها أو عدم صحتها. ومن الممكن، لحسن الحظ، إجراء فحوصات وتجارب للتثبُّت من صحة فرضية الموت بالسحر. فعندما تقترب النهاية يصبح النبض سريعاً ورفيعاً ويصبح الجلد بارداً ورطباً. كما أن إجراء فحص لعيّنة من الدم لمعرفة نسبة الكريات الحمر في البلازما قد تساعد على الكشف عن وجود صدمة أو انهيار. ذلك لأن كمية الكريات الحمر تصبح عالية والفحص المخبري للدم يظهر تركزها. أما ضغط الدم فإنه ينخفض، كما ترتفع كمية السكر في الدم لكن قياسها يكون صعباً في هذا الحقل.

على كل حال، فعندما تتاح الفرصة في المستقبل لأي مراقب أن يشهد حالة الموت بالسحر، فإننا نأمل أن يُجري الاختبارات البسيطة قبل أن تلفظ الضحية أنفاسها الأخيرة.

# المحتويات



## الملاحق



حسن قبيسي

# المتن والهامش

بين متن ثقافتنا وهامشها خطٌّ فاصل رفيع. وهو يدقّ أحياناً بحيث لا يكاد يُرى. وإنما ضآلة حرف الهامش قياساً على حرف المتن الكبير، والمتكابر أحياناً، هي التي تُلفِت إلى وجوده كفاصل.

لكن هذا الخط رفيع أيضاً بمعنى رفعة الشأن. ولولا الهوامش لما اتّضحت للمتون مراجع، ولا تبيَّنت لها معان مرهفة تستقيم معها في الذهن.

والمتن على اعتزازه بحجم حرفه وصدارة مكانه، حافل بتلاطم الأفكار. بل إنه محلّ اصطراعها، وتنابذها، ومنافسة بعضها لبعض. لكن أيّاً منها لا غنى عنه لشدّ أزره بإيضاح ومرجعية.

والهامش إذ لا يطمع إلى موقع الصدارة، يظل في هذه المعمعة أقرب ما يكون إلى موضع احتكام. وشرطه أن يكون متجرّداً عن مقاصد المتن. رغم انتمائه، وإياه، إلى صفحة واحدة. صفحة المجتمع، أعني، قبل غيرها.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب